Semantiken der Muße aus interdisziplinären Perspektiven

Herausgegeben von
Monika Fludernik
und Thomas Jürgasch



Otium.
Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 20

Mohr Siebeck

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte
der Muße



20



Semantiken der Muße aus interdisziplinären Perspektiven

Herausgegeben von

Monika Fludernik und Thomas Jürgasch

Mohr Siebeck

Monika Fludernik ist Professorin für Englische Literatur an der Universität Freiburg i.Br.; Leiterin des GRK 1767 („Faktuales und Fiktionales Erzählen") und Mitglied im Vorstand des SFB 1015 („Muße. Konzepte, Räume, Figuren").

Thomas Jürgasch war Teilprojektleiter im SFB 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren"; seit 2020 Juniorprofessor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) Projektnummer 197396619 SFB 1015.

ISBN 978-3-16-160159-0 / eISBN 978-3-16-160815-5
DOI 10.1628/978-3-16-160815-5

ISSN 2367-2072 / eISSN 2568-7298 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Minion gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Der Umschlag wurde von Uli Gleis gestaltet. Umschlagabbildung: Louis Emile Adan, Leisure Time along the River, Watercolour on paper: 38 × 55.5 cm / 15 × 21.8 ins. Courtesy of Berko Fine Paintings, Belgium.

Printed in Germany.

Inhalt

Teil II. Literarische und politische Semantiken der Muße

Einleitung

Monika Fludernik/Thomas Jürgasch

Für jegliche Forschung zum Gegenstand der Muße ist eine Betrachtung der Lexikalisierungen und Semantisierungen ihres Begriffs von grundlegender Bedeutung. Dies gilt insbesondere für Projekte wie den *Sonderforschungsbereich 1015 Muße*, der sich diesem Gegenstand in interdisziplinärer Weise anzunähern sucht und dabei auf unterschiedliche Formen der Semantisierung und Lexikalisierung der *Muße* aus verschiedenen Gattungen, Epochen und Sprachen zurückgreift. Um die sich aus diesem Vorhaben ergebenden semantischen Fragestellungen und Themengebiete sinnvoll zu strukturieren und diese systematisch untersuchen zu können, hat der Forschungsverbund von Beginn an eine Reihe von Leitfragen formuliert, zu deren Bearbeitung eigens eine Arbeitsgemeinschaft (AG) zu den „Semantiken der Muße" eingerichtet wurde. Im Fokus der Betrachtungen der ihrerseits ebenfalls interdisziplinär zusammengesetzten AG stand dabei zunächst u. a., ob die von den einzelnen Teilprojekten des Sonderforschungsbereichs zugrunde gelegten Sprachen jeweils eine eigene lexikalische Bezeichnung für ‚Muße' haben, die nicht z. B. mit ‚Freizeit' zusammenfällt. Überdies stellte sich die Frage, wie die Lexeme für Muße und Müßiggang in den unterschiedlichen Sprachen in Wortfelder eingepasst sind und welche Rückschlüsse sich aus den entsprechenden Beobachtungen zu diesen Einpassungen ergeben. Schließlich sollte auch untersucht werden, wie sich Muße-Lexeme in den jeweiligen Literaturen verändert haben, wobei ein besonderes Augenmerk auf Tendenzen zu Pejoration bzw. Melioration in unterschiedlichen Epochen lag. Während die AG zunächst von diesen und weiteren Fragen ausging, die im engeren Sinne den Problemhorizont von „Semantiken der Muße" umgreifen, verlagerte sich der Akzent der Betrachtungen in späteren Phasen der Zusammenarbeit in Richtung von methodischen und theoretischen Diskussionen, wie im Folgenden noch genauer erläutert wird.

Der vorliegende Sammelband bündelt die Arbeiten und Ergebnisse der AG „Semantiken der Muße", welche während der gesamten ersten Phase des Sonderforschungsbereichs und in der anschließenden zweiten Phase bis zum Ende des Wintersemesters 2017/2018 regelmäßige Treffen veranstaltete. Die Aktivitäten der AG sollen im Folgenden kurz nachgezeichnet werden, um so die Genese des vorliegenden Bandes insbesondere bezüglich der Auswahl der hier aufgenommenen Themen und Texte ersichtlich zu machen.

Die AG wurde zunächst von Burkhard Hasebrink, dem ersten Sprecher des SFB 1015 zum Thema „Muße", und Monika Fludernik geleitet. In den ersten zwei Jahren widmeten sich die AG-Mitglieder – der ersten der genannten Leitfragen folgend – der Erforschung der Lexeme, welche in den einzelnen Sprachen für den Muße-Begriff und sein semantisches Umfeld zur Verfügung stehen und der Textarbeit in den einzelnen Projekten, wobei ebenfalls die Analysen semantischer und lexematischer Inventare im Mittelpunkt des Interesses standen. Dabei wurden von Beginn an Semasiologie und Onomasiologie miteinander veknüpft[1]; oder, um es einfacher auszudrücken: Die Untersuchungen und Diskussionen bewegten sich sowohl von der Ebene der vorhandenen Lexeme im Wortfeld ‚Muße' und ‚Freizeit' hin zu den Bedeutungen und Beziehungen der Lexeme untereinander wie vom Mußekonzept ausgehend hin zu den möglichen Lexikalisierungen und Ausdrucksmöglichkeiten in Einzelbegriffen oder Wortkombinationen (wie dem englischen *otiose leisure*). Zunehmend spielten auch Kollokationen wie *delizioso ozio* im Italienischen eine wichtige Rolle in den Analysen. Da nach Saussure sowohl die Konzepte (Bedeutungen, *signifiés*) wie die Ausdrücke (Lexeme, *signifiants*) miteinander in Konkurrenz stehen und sich voneinander abgrenzen, ist das Verhältnis einzelner Ausdrücke zu einzelnen Bedeutungen sehr viel komplexer als es für den Laien zunächst scheinen mag.

Innerhalb der Teilprojekte der ersten Phase entstanden u. a. Publikationen zum mittelhochdeutschen *muoze*[2] sowie zum Wortfeld ‚Muße'[3] (Interaktive Homepage des Projekts C1 – Paradoxien der Muße im Mittelalter). Sowohl das philosophische Projekt von Günter Figal wie auch das latinistische Projekt von Wolfgang Kofler (in B1 Zimmermann/Kofler) widmeten sich intensiv der Erforschung antiker, auf die Konzepte der Muße bezogener Begrifflichkeiten wie etwa θεωρία, σχολή und *otium*.[4] Für das Lateinische hat Franziska Eick-

[1] Zur Onomasiologie und Semasiologie vgl. Peter Koch, „Lexical Typology from a Cognitive and Linguistic Point of View", in: Alan Cruse et al. (Hg.) *Lexicology. An International Handbook on the Nature and Structure of Words and Vocabularies/Lexikologie. Ein Internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 21,1), Halbband 1. Berlin u. a. 2002, 1142–1178.

[2] Burkard Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in höfischer Epik", in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin 2014. Zu diesem Themenkreis erschien auch die Dissertation von Rebekka Becker, *Muße im höfischen Roman. Literarische Konzeptionen des Ausbruchs und der Außeralltäglichkeit im „Erec", „Iwein" und „Tristan"* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 12), Tübingen 2019.

[3] Henrike Manuwald, *Muße digita*l, online unter: https://www.musse-digital.uni-freiburg.de/index.html, abgerufen am 27.01.2020.

[4] Vgl. die Publikationen Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert, *Die Raumzeitlichkeit der Muße* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 2), Tübingen 2016; Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 1), Tübingen 2016; Benjamin Harter, „De otio – oder: die vielen Töchter der Muße.

hoff für diesen Sammelband dankenswerterweise die wichtigsten Ergebnisse noch einmal prägnant zusammengefasst.[5] Das Griechische, das auch für das kirchenhistorische Projekt zur spätantiken Philosophie und Theologie bzw. zum frühchristlichen Mönchtum A2 (Thomas Böhm/Thomas Jürgasch) eine zentrale Rolle spielt, ist im vorliegenden Band im Beitrag von Thomas Jürgasch und Andreas Kirchner berücksichtigt.[6] Für das Slawische, insbesondere das Russische, lieferten Bianca Edith Blum und Elisabeth Cheauré ausführliche Analysen der vorhandenen Lexeme im Wortfeld ‚Muße'.[7] Diese Befunde werden im vorliegenden Band durch den Beitrag von Tilman Kasten für das Tschechische ergänzt.[8] Für das Italienische und Spanische wird dieser Befund im vorliegenden Sammelband durch zwei Einzeluntersuchungen erweitert. Hans W. Hubert und Antonio Russo untersuchen, wie das im Rahmen der Architektur-Theorien Vitruvs konzipierte *otium*-Verständnis im Italien des Cinquecento rezipiert wurde. Ihre architekturhistorische Perspektive legt den Fokus dabei v. a. auf die Konzeptionen von Muße-Orten.[9] Der Beitrag von Jan-Henrik Witthaus legt dar, wie der Terminus *ociosidad* staatlich und wirtschaftlich im Spanien des 18. Jh. Verwendung fand, um Formen (vermeintlicher) Unproduktivität anzuprangern. Dabei stellt Witthaus heraus, dass dieser Gebrauch von *ociosidad* auch Auswirkungen auf das Verständnis des als positive Muße verstandenen *ocio* hatte.[10] Die englischen Äquivalente von Muße figurieren im von Monika Fludernik und Miriam Nandi herausgegeben Sammelband *Idleness, Indolence and Leisure in*

Ein semantischer Streifzug als literarische Spurensuche durch die römische Briefliteratur", in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 1), Tübingen 2016, 21–42. Zum lateinischen *otium* vergleiche auch den Beitrag von Stefan Metz, „*Otium romanum in vita christiana* – Konzepte von *otium* bei Paulinus von Nola", in diesem Band.

[5] Franziska C. Eickhoff, „Das lateinische *otium* und seine Bedeutungen und Konnotationen in der Antike", in diesem Band. Ausführlich dargelegt finden sich Eickhoffs Ergebnisse in den Bänden Franziska C. Eickhoff, *Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur*, voraus. Tübingen 2021 sowie Franziska C. Eickhoff, *Der lateinische Begriff* otium. *Eine semantische Studie*, voraus. Tübingen 2021.

[6] Andreas Kirchner/Thomas Jürgasch, „Scholē und ihre Bedeutungen im Kontext antiker griechischer Traditionen", in diesem Band.

[7] Elisabeth Cheauré: „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (prazdnost' und dosug)". In: *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert.* Hg. von E. Cheauré. Tübingen 2017, 1–35; Bianca Edith Blum: *„Meiden Sie Untätigkeit, sie ist die Mutter aller Laster …" Zu Muße und Weiblichkeit in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts*. Hamburg 2019.

[8] Tilman Kasten, „Muße-Semantiken im nationalen Diskurs – Fallbeispiele aus der tschechischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts", in diesem Band.

[9] Hans W. Hubert/Antonio Russo, „*Ozio, diletto et piacere* – Muße, Vergnügen und Gefallen aus architekturgeschichtlicher Perspektive am Beispiel Vitruvs und seiner Kommentatoren", in diesem Band.

[10] Jan-Henrik Witthaus, „Müßiggang im 18. Jahrhundert. Der Begriff der *ociosidad* im Spannungsfeld von Ökonomie, Imagination und aufgeklärter Schriftstellerei", in diesem Band.

English Literature[11]; sie wurden jedoch auch im Rahmen des Teilprojekts B3 zum Drama des 18. Jahrhunderts analysiert und in der Literatur der moralischen Wochenschriften sowie für die Restaurationskomödie untersucht.[12] Darüber hinaus konnte in der ersten Förderphase des SFB im Projekt A4 das Konzept der Achtsamkeit etymologisch und im Wortfeld der indischen Originalbegriffe für die AG zugänglich gemacht werden.[13]

Ein wesentlicher Grund, die AG „Semantiken der Muße“ auch in die zweite Förderphase hinein fortzusetzen, bestand darin, dass diese semantischen und lexikalischen Untersuchungen noch auf andere Sprachen ausgeweitet werden sollten. Dies konnte nun durch die Einbeziehung des Tschechischen durch Tilman Kasten sowie nordindischer Sprachen durch Farha Noor eingelöst werden. Dabei berücksichtigt Noor nicht nur die gängigen Lexeme ihrer zwei Hauptsprachen Bangla und Urdu, sondern bezieht auch den Einfluß des Persischen bzw. die Übersetzungsvorschläge in ausgewählten Wörterbüchern in ihre Darstellung mit ein. Noor ist jedoch darüber hinaus an den kulturellen Rahmenbedingungen interessiert und weitet die rein lexikalische Untersuchung auf wichtige Aspekte ihrer Forschung zu den ‚sensory semantics of otiosity‘ in Südasien aus.[14] Schließlich inkludiert der vorliegende Band einen linguistischen Aufsatz zum Gegenwartsdeutschen, der dank digitaler Datenbanken wichtige Hinweise auf den Stellenwert von *Muße* im aktuellen Sprachgebrauch vermittelt.[15] Sicher wären Untersuchungen zu weiteren Sprachen, vor allem in nichteuropäischen Kulturkreisen, erwünscht. Die Semantiken der Muße innerhalb einer transkulturellen Analyse des Mußebegriffs stellen ein noch aktuelles Desideratum dar, das sich jedoch derzeit nicht erfüllen lässt.[16]

Während also in den ersten beiden Jahren der AG „Semantiken der Muße“ die lexikalischen und semantischen Probleme des Mußebegriffs im Vordergrund

[11] Monika Fludernik/Miriam Nandi, *Idleness, Indolence and Leisure in British Literature*, Basingstoke 2014.

[12] Kerstin Fest (Hg.), *Muße im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2020 (in Druck); darin der Beitrag von Monika Fludernik, „Idling in Restoration Drama. The Semantics of Idleness in British Plays from 1660 to 1710“. Bereits erschienen ist der Beitrag von Monika Fludernik: „Spectators, Ramblers and Idlers: The Conflicted Nature of Indolence and the Eighteenth-Century Tradition of Idling“, in: *Anglistik* 28.1 (2017), 133–54.

[13] Vgl. Stefan Schmitt, „Was ist Achtsamkeit? Herkunft, Praxis und Konzeption“, in *SUCHT* 60 (2014), 13–19; Stefan Schmitt, „Der Weg der Achtsamkeit. Vom historischen Buddhismus zur modernen Bewusstseinskultur“, in: Britta Hölzel, Christine Brähler, *Achtsamkeit mitten im Leben. Anwendungsgebiete und wissenschaftliche Perspektiven*, München 2015, 21–42.

[14] Farha Noor, „The Sensory Semantics of Otiosity in South Asia: Asymmetries, Entanglements and the Affective“, in diesem Band.

[15] Julia Krasselt/Maren Runte, „Das Lexem *Muße* in den Referenzkorpora des Deutschen: Semantik mit Methoden der digitalen Linguistik erfassen“, in diesem Band.

[16] Ergebnisse dazu sind zu erhoffen von Seiten des Teilprojektes G1 „Muße – Ein ost-westlicher Kulturtransfer. Transformationen von Askese und Mönchtum im Nahen Osten“ und der AG „Kulturtransfer“, welche Sprachen wie das Sanskrit, das Persische, Arabische und Georgische im Rahmen von Publikationen berücksichtigen.

der Diskussion standen, wurden diese philologischen Untersuchungen in der zweiten Förderphase des SFB zunehmend von den empirischen Projekten des nunmehr noch stärker interdisziplinär aufgestellten SFB nachgefragt, so zum Beispiel im Rahmen des Projekts über den Wald als Mußeort (R3) und des psychologischen Teilprojekts über das Warten und seinen Mußebezug (R5). Für die Erstellung von Fragebögen und die Durchführung von Interviews war es wichtig, das Wortfeld von „Muße" als Rahmen für die Interpretation von Äußerungen der Probanden im Blick zu behalten. Besonders freuen wir uns, dass nun das Projekt R5 (Leitung: Roland Thomaschke) einen empirisch fundierten Beitrag zum vorliegenden Sammelband leisten konnte.[17]

In den zwei letzten Jahren der ersten Förderphase übernahmen Thomas Klinkert und später Thomas Jürgasch die Leitung der AG „Semantiken der Muße" mit Monika Fludernik als kontinuierlicher Ko-Leiterin. In diesen zwei Jahren wurde ein Richtungswechsel hin zur theoretischen Diskussion vollzogen, und zwar mit der Lektüre von Texten u. a. von Reinhart Koselleck und Niklas Luhmann und einer Fokussierung auf den Begriff *historische Semantik* sowie auf das Thema der Begriffsgeschichte. Dieser Richtungswechsel korrelierte mit der zunehmenden Betonung gesellschaftlicher und sozialer Rahmenbedingungen für die Muße innerhalb der Arbeit des SFB beziehungsweise seiner Mitglieder. Dies kann man auch an den Tagungen des SFB ablesen, die sich mit Muße und Gesellschaft[18], Muße und Arbeit[19] sowie Muße und Körper[20] befassten. Die gesellschaftspolitische Relevanz des Mußethemas wurde darüber hinaus in der AG „Muße und Wissenschaft" deutlich und soll in der dritten Förderphase ökonomische und ökologische Aspekte mit einschließen.

Diese kontextuelle wissenschaftliche Ausrichtung der Diskussionen im SFB kommt in mehreren der in diesem Band versammelten Beiträge zur Geltung. So gehen zwar einige der Aufsätze von rein semantischen Kategorien und von lexikalischen Befunden aus; andererseits integrieren sie diese jedoch in spezifische historische und politische Konstellationen, die die Rede von „Muße" oder „Müßiggang" deutlich als eine ideologische Aushandlung gesellschaftlicher Werte ausweisen. Besonders prägnant tritt dies in den Beiträgen von Tilman Kasten und Jan-Henrik Witthaus zutage. Sowohl im Diskurs der Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Tschechien wie im spanischen Journalismus

---

[17] Roland Thomaschke/Ursula Nothdurft/Agnes Kreil/Andrea Kiesel, „Die kognitiv-affektive Kartierung des Begriffs ‚Muße'", in diesem Band.

[18] Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl, *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 5), Tübingen 2017. Die Tagung fand vom 08. bis 10. Oktober 2015 statt.

[19] Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt/Inga Wilke, *Produktive Unproduktivität* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße), Tübingen (in Druck). Die Tagung fand vom 12. bis 14. April 2018 statt.

[20] Die Tagung „Verkörperte Muße. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Körper, Leib und Muße" fand vom 13. bis 16. Oktober 2019 statt.

des 18. Jahrhunderts wird der Muße-/Müßiggangsdiskurs eingesetzt, um bestimmte gesellschaftliche Modelle und ökonomische Ideale zu verbreiten und so politische Positionen durchzusetzen.

Die im Titel dieses Bandes figurierenden ‚Semantiken der Muße' gehen also dezidiert über eine reine Analyse von Lexemen, Wortbedeutungen und Wortfeldern hinaus; sie inkludieren auch – beziehungsweise integrieren – den diskursiven Gebrauch dieser Lexeme, welche den Begriff *Muße* nicht nur semantisch, sondern auch sozial im Spannungsfeld von Freizeit, Arbeit, Ökonomie und gesellschaftlichem Status verorten. Dabei kann man den Einsatz des Muße—Müßiggangs-Konzepts in ganz verschiedenen Lebensbereichen und auf differenten Ebenen beobachten.

So zeigt Eickhoff deutlich, dass *otium* paradoxerweise zunächst das unfreiwillige Nichtstun im Kriegsdienst bezeichnet, um später als Gegenpol zu den Amtsgeschäften der politischen Elite zu fungieren. Bei Stefan Metz wird ausführlich dargelegt, wie der pagane *otium*-Begriff unter der Feder von Paulinus von Nola in einen christlichen Kontext eintritt, was im spätantiken Gesellschaftsdiskurs erlaubt, neue Akzente zu setzen.[21]

Die literaturwissenschaftlichen Beiträge weiten den Begriff der Semantik zum Teil dahingehend aus, dass sie literarische Topoi der Mußedarstellung gattungsbezogen und anhand literarischer Strategien analysieren. So interessiert sich Stefan Seeber in seinen Betrachtungen des Tristan-Stoffs für die Ortswechsel und mußevollen Bewegungen im Raum des deutschen Heldenepos.[22] Pierre Saint-Amand wiederum konzentriert sich auf Figuren des Müßiggangs im 18. Jahrhundert, deren Lebensstil einer sich zu dieser Zeit intensivierenden Ideologie des Lobs von Arbeit und Fleiß entgegensteht.[23] Auch Ernst Osterkamp verlässt die rein lexematische Ebene, um über die Implikationen von Muße und Müßiggang in Goethes *Faust* zu referieren und den Mußebegriff als kleines Steinchen im Gewebe übergreifender semantischer Manipulationen des Textes zu analysieren.[24] Für Marc Wurich ist wiederum die Muße Teil einer Konstellation der Berliner Großstadtliteratur, in der die Teilhabe an der Hektik der Metropole durch gezielte Strategien der Verlangsamung und Desorientierung ausgehebelt werden soll.[25]

Schließlich fokussieren auch die anglistischen Beiträge die Muße als Teil gesellschaftlicher Vernetzungen. Während Monika Fludernik für das Drama des 18. Jahrhunderts zeigt, wie die Fortführung des Müßiggangs-Topos der Restau-

[21] Stefan Metz, „*Otium romanum in vita christiana* – Konzepte von otium bei Paulinus von Nola", in diesem Band.

[22] Stefan Seeber, „Mußeraum Minnegrotte. Zur Semantik des Spaziergangs in Gottfrieds *Tristan*", in diesem Band.

[23] Pierre Saint-Amand, „Laziness and Enlightenment. Three Lazy Lives", in diesem Band.

[24] Ernst Osterkamp, „Edler Müßiggang. Über einen Vers in Goethes *Faust*", in diesem Band.

[25] Marc Wurich, „‚Wir sind nun einmal Städter'. Semantiken, Praktiken und Figurationen urbaner Muße im Berlin-Roman um 1900", in diesem Band.

rationskomödie mit einer gesellschaftlichen Kritik an den oberen Gesellschaftsschichten einhergeht[26], belegt Farha Noor[27], dass die Betonung von Muße in den bengalischen und muslimischen Artikeln, die eine öffentliche Diskussion über den Westen beziehungsweise die britische Kolonialherrschaft begleiten, mit einer nostalgischen Weltsicht auf Lebensbereiche verknüpft ist, in denen die Kolonialmacht sowohl als Vorbild wie als Gegensatz figuriert.

In den literaturwissenschaftlichen Beiträgen wird also die Semantik der Muße in eine Vielzahl kultureller Semantiken eingebunden, so dass Muße und Müßiggang nicht leicht als alleinstehender Aspekt der Texte gefasst werden kann. Gerade hierin liegt jedoch auch der Gewinn der Untersuchung, zeigt sie doch, dass die Muße kulturell und gesellschaftlich höchst relevant ist und als Katalysator und Lackmustest für manche politische und soziale Debatten fungiert.

Die für diesen Band versammelten Texte leisten – jeder für sich und in ihrer Gesamtheit – wichtige Beiträge zur Beantwortung der Frage, wie in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten von Muße – im Sinn ihrer Begriffe – gesprochen wurde und wird. Gerade in ihrer Zusammenschau veranschaulichen die Artikel dabei wichtige Differenzen und Überschneidungen, die bezüglich der Lexikalisierungen und Semantisierungen der *Muße* und der ihr in anderen Sprachen entsprechenden Lexeme festgestellt werden können und die für die Muße-Forschung im Allgemeinen von entscheidender Relevanz sind; sensibilisieren doch derartige Erkenntnisse zu den Semantiken der Muße u. a. dafür, wie wichtig es beispielsweise im Fall vergleichender Betrachtungen von Konzepten der Muße ist, die feinen Unterschiede in den jeweiligen konzeptionellen Ausgestaltungen der Muße-Begriffe zu beachten. So ist z. B. deutlich geworden, dass Gleichsetzungen dessen, was jeweils mit dem lateinischen Wort *otium* oder mit dem deutschen Wort *Muße* bezeichnet wird, nicht ohne weiteres möglich sind, da hier doch z. T. sehr unterschiedliche Konzepte im Hintergrund stehen. Insbesondere im Fall interkultureller Betrachtungen der Muße, aber eben auch bei historisch-vergleichenden Analysen ist damit ein für die Forschung zentraler Gesichtspunkt angesprochen.

Wie überdies deutlich geworden ist, spielen solche semantischen Perspektiven – in analoger Weise – auch im Bereich der empirisch vorgehenden Muße-Forschung eine wichtige Rolle. Denn auch die z. B. in Interviews gestellte Frage nach Muße führt stets das Problem der möglicherweise unterschiedlichen Semantisierungen des Begriffs auf Seiten der jeweils befragten Interviewpartner im Hintergrund mit. Daher ist auch in solchen Kontexten empirischer Forschung die Frage nach ‚semantischen Netzen' – hier u. a. aufgefasst im Sinne von „modellhaften Repräsentationen von Begriffen und ihren Beziehungen

[26] Monika Fludernik, „The Semantics of Idleness in British Drama, 1710–1760", in diesem Band.

[27] Noor, „The Sensory Semantics of Otiosity", in diesem Band.

untereinander“[28] – von essentieller Bedeutung, wie v. a. der Artikel von Ursula Nothdurft et al. zur kognitiv-affektiven Kartierung des Begriffs ‚Muße‘ in diesem Band zeigt.

Auch aus dieser Perspektive betrachtet erweist sich das Thema der Semantiken der Muße folglich als eines, das sowohl für zur Muße forschende Einzeldisziplinen aus unterschiedlichen Bereichen wie auch für den interdisziplinären Austausch zwischen verschiedenen Wissenschaftsbereichen von großer Relevanz ist und Fragehorizonte zu eröffnen vermag, die gerade auch über die Muße-Forschung hinaus als zentral gelten dürfen. Diese Horizonte abzustecken und – so weit wie möglich – auch abzuschreiten, hat der vorliegende Band zu unternehmen versucht.

Gelingen konnte dieses Vorhaben nur aufgrund der großzügigen Förderung dieses Bandes durch den SFB 1015 und die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Dafür möchten wir uns an dieser Stelle herzlich bedanken. Unser Dank gilt des Weiteren den anonymen Gutachter*innen im Peer-Review-Verfahren, deren Hinweise und Anregungen den Band außerordentlich bereichert haben. Den Herausgeber*innen der Otium-Reihe danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe und Herrn Tobias Stäbler für die hilfreiche und konstruktive Zusammenarbeit mit dem Verlag. Zu guter Letzt möchten wir noch herzlich unseren Mitarbeiter*innen danken, ohne deren engagierten redaktionellen Einsatz dieser Band nicht zustande gekommen wäre, insbesondere Frau Tanja Haferkorn, Herrn Stefan Metz und Herrn Lars Münzer.

[28] Ursula Nothdurft et al. „Die kognitiv-affektive Kartierung des Begriffs ‚Muße‘“, in diesem Band.

Teil I

Begriffsgeschichten
und ihre kulturgeschichtliche Relevanz

Scholē und ihre Bedeutungen im Kontext antiker griechischer Traditionen

Andreas Kirchner/Thomas Jürgasch

Scholē and its Meanings in the Context of Ancient Greek Traditions. After discussing the basic etymological aspects of the term *scholē*, the article analyses the semantic range of this word in Greek Antiquity. Individual uses of the term will be examined and contextualised in the following literary genres from classical Antiquity: poetry (Hesiod, Aeschylus, Aristophanes), historiography (Thucydides, Herodotus), rhetoric (Isocrates) and philosophy (especially Plato and Aristotle). The semantics of *scholē* is always interwoven in a network of references in which individual aspects depending on the context come to the foreground, yet without suppressing the other denotations and connotations. The meaning's corresponding shifts and variants relate to concepts of humanity, society and the state, physicality, space and time, etc. The term *scholē* in its abstract quality emerges as a screen on which ideological projections are manipulated. It is therefore impossible to specify a uniform definition of *scholē*.

1. Einleitung

Nimmt man mit Aristoteles an, dass die wahre menschliche Glückseligkeit in der *σχολή* (*scholē*) liege[1], gewinnt die Frage, was denn unter *scholē* zu verstehen sei, an großer Dringlichkeit; markiert doch die angeblich in der *scholē* zu findende Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*, *eudaimonía*) nicht nur Aristoteles zufolge das höchste und abschließende Ziel allen menschlichen Strebens. Während der Philosoph in der *Nikomachischen Ethik* ausführlich erörtert, worin die Glückseligkeit inhaltlich betrachtet bestehen mag, fallen seine Anmerkungen dazu, was man unter *scholē* verstehen könne, eher dürftig aus. Noch komplizierter erscheint die Lage, wenn man die Bedeutungen von *scholē* und verwandter Formen in den Kontexten weiterer Werke des Aristoteles ins Auge nimmt. So werden beispielsweise in der *Politik* gesellschaftliche und auch im heutigen Sinn

[1] Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 7, 1177b 4, zitiert nach: *Aristotelis Opera*, Vol. II, ex rec. Immanuelis Bekkeri ed. Acad. Regia Borussica, Berlin 1960, 1094–1181; vgl. zudem *Politik* VIII 3, 1338a 1–6, zitiert nach: *Aristotelis Opera*, Vol. II, ex rec. Immanuelis Bekkeri ed. Acad. Regia Borussica, Berlin 1960, 1252–1342.

'politische' Bedeutungsdimensionen von *scholē* in den Vordergrund gestellt, die in der *Nikomachischen Ethik* höchstens am Rand bzw. indirekt gestreift werden.[2]

Weitet man den Blick über Aristoteles hinaus auf weitere Texte und Autoren der antiken griechischen Traditionen, zeigt sich: Der Initialbefund zu den Bedeutungsvarianten hinsichtlich der aristotelischen Verwendungen von *scholē* entspricht der immensen Bandbreite an Bedeutungen, Konnotationen und Assoziationen, welche die Manifestationen des Terminus in den Texten der antiken griechischen Traditionen im Allgemeinen aufweisen. Dies umfasst dabei nicht nur die philosophische Literatur, sondern auch Werke aus den Bereichen der klassisch-griechischen Dichtung, der Tragödien- und Komödien-Dichtung sowie der Geschichtsschreibung. Im Folgenden sollen einige Texte aus diesen Bereichen exemplarisch herangezogen und mit Blick auf die in ihnen zu verzeichnenden Belege und Bedeutungen von *scholē* untersucht werden.[3] Dabei, so sei schon jetzt (hypo-)thesenartig formuliert, zeigt sich, dass in den unterschiedlichen Kontexten höchst unterschiedliche Bedeutungs- und Konnotationsebenen von *scholē* zu Tage treten.

Dies hat u.a. wichtige Konsequenzen für die Frage nach der Übersetzbarkeit von *scholē* mit dem deutschen Wort 'Muße' und – aufs Engste damit verbunden – auch für mögliche Verhältnisbestimmungen zwischen den jeweiligen, z.T. eben durchaus höchst unterschiedlichen *Konzepten*, die zum einen mit dem griechischen *scholē* und zum anderen mit dem deutschen Wort 'Muße' verbunden sind. Nach einem Überblick über verschiedene exemplarisch betrachtete Semantisierungen von *scholē* aus der antiken griechischen Literatur wird auf die sich aus diesen Beobachtungen ergebenden Schlussfolgerungen im Fazit des Textes genauer eingegangen. Auch wenn im Folgenden die semasiologische Ebene unserer Betrachtungen im Vordergrund stehen wird, ist damit auch der Aspekt einer 'Onomasiologie der Muße' berührt, der gerade für die konzeptionelle, zu einem großen Teil auch begriffsgeschichtliche Arbeit des Sonderforschungsbereichs *Muße* von Bedeutung ist. Zudem wird deutlich werden, dass z.B. die Dichtung Hesiods den Terminus *scholē* zwar nicht explizit verwendet, dass es allerdings dennoch sinnvoll ist, sein Werk in die nachfolgenden Betrachtungen aufzunehmen; thematisieren doch bspw. die *Werke und Tage* Konzepte, die in enger Verbindung zu dem stehen, was in anderen

[2] Vgl. dazu Simon Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, Boston/Berlin 2014.

[3] Die christlich-theologischen Verwendungen von *scholē* werden hier nicht eigens thematisiert, da sie bereits in anderen, im Kontext des kirchenhistorischen Teilprojektes des SFB 1015 *Muße* entstandenen Werken zum Gegenstand ausführlicher Betrachtung geworden sind. Siehe exemplarisch dazu v.a. Michael Vollstädt, *Muße und Kontemplation im östlichen Mönchtum. Eine Studie zu Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa* (Freiburger theologische Studien, 184), Freiburg/Basel/Wien 2018.

Texten mit *scholē* assoziiert wird. Bevor solche konkreten Beispiele in den Blick genommen werden, soll nun zum Einstieg zunächst auf einige etymologische Grundlagen von *scholē* und ausgehend davon auf einige Aspekte der entsprechenden Wortgeschichte eingegangen werden, die für die Semantisierungen von *scholē* wichtig sind.

2. Etymologisches

Zur etymologischen Herleitung von *scholē* gibt es verschiedene Ansätze. Verbreitet ist die auch von Boisacq[4] und Frisk[5] verzeichnete Herleitung des Lemmas *scholē* vom Aorist *σχεῖν* (*scheīn*, „zurückhalten" bzw. „einhalten"; zu *ἔχω*, *échō*). Demnach wäre die Bedeutung von *scholē* (verstanden z. B. als „Rast") von vornherein passiv, sie bezöge sich auf ein Verharren, etwa im Sinne einer Unterbrechung oder eines Aufschiebens, und wäre als „anhalten", „ablassen", „nachlassen"[6] zu verstehen.

Im Anschluss an derartige etymologische Überlegungen im engeren Sinn ist in Bezug auf die Wortgeschichte außerdem festzustellen, dass sich die Rede von *scholē* bisweilen auch auf das bezieht, was in der so gefassten Zeit des Unterbrechens oder Aufschiebens geschieht, also beispielsweise auf Unterhaltung oder auf geistreiche Vorträge. Sodann bezeichnet *scholē* auch den Ort, an dem all das stattfindet, also etwa das Auditorium oder eben – später – die Schule, deren lateinische und auch deutsche Benennung sich etymologisch aus dem Terminus *scholē* entwickelt hat. Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Komposita, die sich vor allem mit dem *alpha negativum* bilden. Sie bedeuten dann vor allem so viel wie „beschäftigt" (*ἄσχολος*, *āscholos* = „ohne *scholē*") bzw. „Beschäftigung" (*ἀσχολία*, *ascholīa*). Auch lassen sich zahlreiche Ableitungen finden, wie etwa *σχολαῖος* (*scholaīos*, „müßig", „langsam"), *σχολικός* (*scholikós*, „zur Schule gehörig"), *σχολερός* (*scholerós*, „müßig"), *σχόλιον* (*schólion*, „Erklärung", „Kommentar"), *σχολεῖον* (*scholeīon*, „Schule", aber auch „Ruhestätte"), *σχολάζω* (*scholázō*, „*scholē* haben", „für etwas *scholē* haben", „sich mit etwas beschäftigen", „Vorträge halten") usw.[7]

---

[4] Vgl. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, hg. v. Émile Boisacq, 4. éd., augmentée d'un index par Helmut Rix, Heidelberg 1950, 934.

[5] Vgl. Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 Bde., Heidelberg 1954–1972, Bd. 2 (1970), 841.

[6] Vgl. Erwin Manuwald, *„Σχολή" und „σχολαστικός". Vom Altertum bis zur Gegenwart. Eine wortbiographische Untersuchung*, Freiburg 1923, 4. Manuwald bezieht sich auf *tó scheīn*.

[7] Vgl. dazu die nachfolgend genannte Literatur u. a. von Pokorny und Frisk.

Der oben genannten Deutung der Herleitung aus *scheīn* folgen auch Chantraine[8], Menge[9] sowie Beekes[10]. Pokorny[11] (und daran anknüpfend auch Köbler[12]) sieht weiter die Wurzeln in dem indogermanischen „seĝh-“, was „(fest-)halten, im Kampf überwältigen, Sieg“ bedeute. Demnach wurde *scholē* als eine Schwundstufenform dazu herausgebildet. So betrachtet ist *scholē* also mit dem Wort „Sieg“ verwandt und teilt diese Nähe mit anderen Termini wie etwa „σχέσις“ (*schésis*, Haltung, Zustand), „σχῆμα“ (*schēma*, Haltung, Gestalt, Form), „ἰσχάς“ (*ischás*, Anker) und „ἰσχύς“ (*ischýs*, Stärke). Zeigt sich in dieser etymologischen Verbindung zu „Sieg“ ein Indiz dafür, warum (besonders bei Aristoteles, aber auch davor und danach) die *scholē* als höchste, beste und vollkommenste Lebensform beschrieben wird, die sodann auch mit dem Frieden, der doch die Zielbestimmung des Krieges sei, verglichen wird?

Diese Bemerkungen zu den Herleitungen von *scholē* sollen nicht darüber hinwegtäuschen, dass derartige Etymologien unsicher bleiben. Ob die Bedeutungen von *scholē* als passiv oder aktiv aufzufassen sind, muss offen bleiben, da auch die im Griechischen verbreitete Verbalform ein aktivisches Handeln anzeigt, das keine Entsprechung in der deutschen Sprache hat.[13]

Dennoch lässt sich aus diesen grundlegenden etymologischen Betrachtungen zu den Ursprüngen des Terminus einiges für die Bedeutungsebenen von *scholē* gewinnen. Einmal können wir sehen, dass die so erarbeiteten Bedeutungsdimensionen von *scholē* gewisse Formen der Abstraktion abbilden. Sie umfassen sowohl die freie, ungeschäftige Zeit wie auch bestimmte Tätigkeiten, mit welchen sie gefüllt wird und die, wie es scheint, vorrangig geistiger Natur sind. Sodann dehnen sich die Bedeutungen auf bestimmte *Räumlichkeiten* aus, in denen die besagten Tätigkeiten gepflegt werden. Schon hier zeigt sich die große Bandbreite der möglichen Bedeutungen von *scholē*, die stets weitere, kontextabhängige Konkretisierungen in der Wortverwendung erfordern. Dies offenbart sich u. a. in den Übertragungen in andere Sprachen wie etwa ins Lateinische, wo ein breites Spektrum an Terminologien (*otium*, *quies*, *vacatio*,

---

[8] Vgl. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, achevé par Jean Taillardat, Olivier Masson et Jean-Louis Perpillou. Avec, en supplément, les Chroniques d'étymologie grecque (1–10), rassemblées par Alain Blanc, Charles de Lamberterie et Jean-Louis Perpillou, (Librairie Klincksieck. Série linguistique, 20), Paris 2009, 1045–1046, bes. 1046.

[9] Vgl. *Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch-Deuts*ch, unter Berücksichtigung der Etymologie, hg. v. Hermann Menge, 28. Auflage, Berlin [u. a.] 1994, 670.

[10] Vgl. *Etymological Dictionary of Greek*, hg. v. Robert Beekes, unter Mitarbeit von Lucien van Beek, Bd. 2, (Leiden Indo-European etymological dictionary series, 10,2), Leiden/Boston 2010, 1438–1439.

[11] Vgl. Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 Bde., 4. Auflage, Bern/Tübingen 2002, Bd. 2 (2002), 888.

[12] Vgl. Gerhard Köbler, *Altgriechisches Herkunftswörterbuch* (2007), http://www.koeblergerhard.de/Altgriechisch/griech_etym.pdf (abgerufen am 10.04.2021).

[13] Vgl. Vollstädt, *Muße und Kontemplation*, 13–16.

sabbatum etc.) für die Wiedergabe von *scholē* gebraucht wird.[14] Grundsätzlich gilt dabei zudem, dass die *scholē* für gewöhnlich den positiven Ankerpunkt darstellt und die *a-scholía* (als *Nicht-scholē*) als eine Unterbrechung(!) der *scholē* aufgefasst wird, so dass das *scholē-ascholía*-Verhältnis „in diesem Sinne die Hinordnung des Lebens primär auf den Bereich der ruhenden Beschauung"[15] impliziert.

Nach diesen allgemeineren Überlegungen zur Wortgeschichte und möglichen Bedeutungen von *scholē* sollen einige konkrete antike Beispiele besprochen werden, um so das semantische Feld der *scholē* abzustecken und dessen Weite zu dokumentieren.

3. *Scholē* in der antiken Dichtung – Hesiods *Werke und Tage*

Wendet man sich den Semantisierungen von *scholē* in der frühen griechischen Dichtung zu, ist man mit dem zunächst irritierenden Befund konfrontiert, dass sich der Terminus als solcher weder bei Homer noch bei Hesiod finden lässt. Während ein *semasiologischer* Ansatz an dieser Stelle folglich nicht viel auszutragen vermag, lassen sich doch aus *onomasiologischer* Perspektive eine Reihe von Überschneidungen zwischen bei Homer und Hesiod vorkommenden Konzepten und weiteren, bei Autoren wie etwa Herodot, Thukydides, Platon oder Aristoteles zu verzeichnenden Konzepten erkennen, welche die Letzteren auch mit dem Lexem *scholē* belegen. Diese Begriffe sind teils in Auseinandersetzung mit homerischem und hesiodischem Gedankengut entstanden.

Einem onomasiologischen Ansatz folgend hat etwa Bernhard Zimmermann, ausgehend von heutigen Konzeptionen der Muße[16], vor allem anhand der homerischen *Odyssee* Anlässe und Orte analysiert, die mit eben diesen Konzeptionen der Muße zu assoziieren sind. Im Folgenden soll – ebenfalls onomasiologisch – auf einige Aspekte der bei Hesiod erkennbaren und gleichermaßen konzeptionell herausgearbeiteten Bedeutungsaspekte von Muße eingegangen werden; weisen diese doch wichtige Überschneidungen mit Konzepten auf, die andere Autoren der antiken griechischen Tradition mit *scholē* assoziieren. Einen wichtigen An-

[14] Beispielhaft erwähnt sei hier die Rezeption der mit *scholē* verbundenen pagan-philosophischen Konzepte durch Autoren der lateinisch-christlichen Spätantike, die auf die genannte terminologische Bandbreite zurückgreifen. Herausgearbeitet findet sich diese Rezeption u. a. in Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. ‚Muße' und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, 8), Tübingen 2018.

[15] Norbert Martin, Art. „Muße", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, 13 Bde., Basel 1971–2007, Bd. 6 (1984), 257.

[16] Zimmermann bezieht sich dabei vor allem auf ein heuristisches Konzept von Muße, wie es im Kontext der Untersuchungen des SFB 1015 *Muße* entwickelt worden ist.

haltspunkt geben in diesem Kontext die von Hesiod in seinen *Werken und Tagen* beschriebenen Zeitordnungen.

In den *Werken und Tagen* ist es vor allem eine Form der „alltägliche[n] Religiosität“[17], welche die Folie für die von Hesiod erarbeiteten Zeitordnungen darstellt, die jedem Tun seinen rechten Rahmen zuweisen und die Grundlagen für Hesiods Haltung zur Muße legen. Mit Blick auf diese Zeitordnungen ist es zentral, dass sich das Menschenwerk in diese als natürlich dargestellten Ordnungen einfügt. Sowohl Arbeit wie Ruhen sind vor diesem Hintergrund zu betrachten.

> Blüht dann die Distel, sitzt die Zikade schrillend im Baum und gießt endlos helle Töne nieder, unter den Flügeln hervor, zur Zeit des lähmenden Sommers, dann sind die Geißen am fettesten und der Wein am besten, sind die Frauen am geilsten, die Männer aber am schlappsten, weil ihnen der Sirius Haupt und Knie dörrt und ihr Leib vom Gluthauch verschmachtet. Da nun suche Schatten am Fels und Thrakerwein, Gerstenbrot mit Milch von entwöhnten Ziegen, Fleisch einer Kuh, die frisches Laub geweidet und noch nicht gekalbt hat [...]. Dazu trinke feurigen Wein, gelagert im Schatten, das Herz mit Speise gesättigt, das Gesicht dem wehenden Zephyr zugewandt.[18]

Diese Beschreibung lässt ein interessantes Konzept von Muße zur Sprache kommen, wobei für diese Bewertung wiederum in onomasiologischer Weise von bestimmten Konzeptionen der Muße ausgegangen wird.[19] In der eben zitierten Passage aus den *Werken und Tagen* geht es primär um ein Ausruhen im Schatten, welches mit dem zurückhaltenden Genuss der Früchte der Arbeit einhergeht. Auch die milde Natur, versinnbildlicht durch den sanften Westwind, hat ihren Anteil am gelingenden Ausruhen, weil doch das Arbeiten des Bauern dieser Natur gnadenlos ausgesetzt und von ihr abhängig ist. Nun ist das Ausruhen allerdings nicht einfach Muße. Im Sinne etwa einer umfassenden Zeitsouveränität und Freiheit von notwendiger, den Lebensunterhalt sichernder Arbeit gibt es für die Menschen des post-goldenen Zeitalters mit Hesiod gedacht keine Muße:

> Mit Wehmut blickt Hesiod schließlich auf das durch Prometheus verlorengegangene ‚Paradies‘, das mußevolle Leben der Menschen des goldenen Zeitalters unter Kronos zurück. Es erscheint dem Dichter im Vergleich mit der eigenen Zeit wie ein einzigartiges permanentes Fest; der Tod hatte damals keinen Schrecken, die Arbeit brachte Erfüllung, weil sie großen Überfluß hervorbrachte, die Sorge um das tägliche Brot war verbannt [...].[20]

---

[17] Vgl. Graziano Arrighetti, Art. „Hesiodos“, in: *Der Neue Pauly*, hg. v. Hubert Cancik, Helmuth Schneider, Manfred Landfester (2008), http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e512160 (abgerufen am 10.04.2021).

[18] Hesiod, *Erga* 582–593; zitiert nach: *Werke und Tage*, Griechisch und Deutsch, übers. u. hg. v. Otto Schönberger, Stuttgart 1996.

[19] Siehe oben, Anm. 16.

[20] Detlef Fechner/Peter Scholz, „Schole und Otium in der griechischen und römischen Antike. Eine Einführung in die Thematik und ein historischer Überblick anhand ausgewählter Texte“, in: Elisabeth Erdmann/Hans Kloft (Hg.), *Mensch – Natur – Technik. Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrtausend*, Münster 2002, 83–148, bes. 96.

Die eigene Zeit ist für Hesiod bestimmt durch Arbeit und die Notwendigkeiten des Lebens, die nur kurze Erholung und Unterbrechungen zulassen. Das Goldene Zeitalter, diese als Nostalgie verkleidete Utopie eines idealisierten Muße-Konzeptes, bleibt Sehnsuchtsort und als solcher eine regulative Idee zur Gestaltung des Verhältnisses von Arbeit und Ruhe:

> [...P]räge dir ein, daß Götter und sterbliche Menschen vom gleichen Ursprung herstammen. Als goldenes schufen zuerst die Unsterblichen, die im olympischen Haus wohnen, das Geschlecht der redenden Menschen. Diese lebten unter Kronos, der im Himmel als König herrschte, führten ihr Leben wie Götter, hatten leidlosen Sinn und blieben frei von Not und Jammer; nicht drückte sie schlimmes Alter, sie blieben sich immer gleich [...], lebten heiter in Freuden und frei von jeglichem Übel und starben wie von Schlaf übermannt. Herrlich war ihnen alles, von selbst trug ihnen die kornspendende Erde Frucht in Hülle und Fülle. Sie aber taten ihre Feldarbeit nach Gefallen und gemächlich und waren mit Gütern gesegnet [...].[21]

Es war die Tat des Prometheus, der den Menschen das Feuer und damit das Werkzeug der Götter brachte und die Menschen dieses unbeschwerte Leben kostete. Prometheus – das heißt: das Vorausdenken (*Προμηθεύς*, *Promētheús* > *προ-μήθεια*, *pro-mētheia* = Vorausdenken, Vorsicht) und also die Sorge um das Morgen erscheinen hier also als der eigentliche Grund der Mußelosigkeit, da in ihnen eine verfehlte Haltung zur Arbeit zum Ausdruck kommt. Ist die vorausschauende Sorge einerseits Grund und Ursprung der menschlichen Zivilisation, bedeutet sie für Hesiod, der diese Zivilisation aus Sicht des Bauern als beständige Mühsal, Not und Arbeit erlebt, einen Verlust einstiger menschlicher Unbeschwertheit.

Es lässt sich sehen, dass nun – schon mit Hesiod – eine Tradition einsetzt, die vor dem Hintergrund der bäuerlichen Kultur zu sehen ist als eine

> entschiedene wie kritische Distanzierung von der Überlieferung, die intensive Auseinandersetzung mit überliefertem Wissen, die Neuordnung und subjektive Verwerfung dessen, was die Tradition vorschrieb, die Mythenkritik und ihre Neuerzählung im Zusammenhang mit aktuellen religiösen Praktiken oder auch die Verlautbarung von Kritik an den Herrschenden.[22]

Damit verschiebt sich die Verortung der Muße, sie rückt weiter in den Bereich einer Negation, von der es sich abzugrenzen gilt, und ist vor allem Markenzeichen jener, die von der Arbeit anderer leben. Allein die Formen der *wohlverdienten Erholung* nach getaner Anstrengung und Arbeit auf dem Land sind es, die der anerkennenden Erwähnung verdienen. In der Folge finden sich Arbeit, Erholung und Muße in eine zeitlogische Ordnung gestellt, die den philosophischen Überlegungen zur *scholē* (Platon und Aristoteles) vorausliegt. Dass in dieser Zeitlogik die Dichtung selbst in einem Spannungsverhältnis zu ihrem eigenen Inhalt steht, ist offensichtlich.

---

[21] Hesiod, *Erga* 107–119.

[22] Fechner/Scholz: „Schole und Otium", 97.

4. *Scholē* in der Tragödie – Aischylos

Aischylos gilt als Vater der Tragödie und vor allem seine *Tetralogie*, in der die sogenannte *Orestie* die einzige erhaltene Trilogie unter den griechischen Tragödien bildet, ist weit bekannt. Sie wurde erstmals 458 v. Chr. aufgeführt und gewann damals den ersten Preis bei den Dionysien in Athen. *Agamemnon* ist das erste Stück der Reihe – und in ihm findet sich die für unsere Betrachtungen zu den Semantisierungen von *scholē* im Kontext der Tragödiendichtung wichtigste Passage.

Dem Mord an Agamemnon im Bad geht eine längere Szene vor dem Haus voraus, in der Klytaimnestra Agamemnon dazu drängt, das Haus auf purpurnen Teppichen zu betreten, was in der religiösen Logik der Zeit eine Hybris darstellt und die Götter erzürnen würde. Schlussendlich jedenfalls gelingt es Klytaimnestra, Agamemnon und Kassandra zum Eintritt ins Haus zu überreden. Dieser Eintritt in den Oikos bedeutet für beide aber den sicheren Tod (was Kassandra auch sieht). Nachdem Agamemnon schon ins Haus eingetreten ist und auch Kassandra sich anschickt, hineinzugehen, bemerkt Klytaimnestra in den Versen 1055–1061:

> *Nicht hab ich Muße [scholē]*, lange vor den Türen hier zu weilen; denn in Hauses Mitten am Altar steht unser Opfer schon am Feuer uns bereit, die wir uns niemals solche Lust erwarteten. Willst du dabei sein, *nun so zögere länger nicht*![23]

Eine alternative Übersetzung des hier zentralen Terminus der *scholē* bietet Otto Schönberger: „*Ich habe nicht die Zeit [scholē]*, hier vor der Tür zu verweilen. Denn am Herd in der Mitte des Hauses stehen schon Schafe zum Opfer bereit. Willst du dabei helfen, *warte nicht lang*!“[24] Die beiden Übersetzungen zeigen eine eigenartige Spannung, weil sie einmal ausdrücklich auf die Zeit abheben (Schönberger), während sie das andere Mal gerade diese Verengung vermeiden, indem sie *scholē* mit ‚Muße‘ wiedergeben (Droysen/Stoessl). Zieht man den Kontext der Stelle in Betracht, zeigt sich, dass die Verengung der Bedeutung von *scholē* auf den reinen Zeitaspekt unpassend ist. Vielmehr bezeichnet der Terminus hier dasjenige, was den schicksalhaften Ereignissen, den Morden an Agamemnon und Kassandra entgegensteht. Es ist das ‚Innehalten‘, die ‚Unterbrechung‘ des geplanten Tathergangs, welche hier mit *scholē* zu assoziieren sind und die Aischylos auch explizit mit dem „‚Verweilen‘ (*τρίβειν*, *tríbein*) vor den Türen“ in Verbindung setzt. Die *scholē*, die Klytaimnestra nicht hat, bezeichnet nicht bloß ihre (fehlende) Zeit; ist sie doch als ‚Innehalten‘ und ‚Unterbrechung‘ genau das, was der Ausführung des perfiden Plans entgegensteht. Als solche

[23] Aischylos, *Agamemnon* 1055–1061, zitiert nach: Aischylos, *Die Tragödien und Fragmente*, auf Grundlage d. Übers. von Johann Gustav Droysen bearb., eingel. u. teilw. neu übers. von Franz Stoessl, Lausanne/Köln 1970.

[24] Aischylos, *Agamemnon* 1055, zitiert nach: *Griechische Meisterdramen, Aischylos: Agamemnon, Sophokles: Antigone, Euripides: Medeia*, in deutsche Prosa übers. v. Otto Schönberger, 17, online: https://otto-schoenberger.de/pdf/Meisterdramen.pdf (abgerufen am 03.03.2020).

ist das durch *scholē* Bezeichnete sogar gefährlich für das weitere Geschehen, denn solange Agamemnon lebt, sind Klytaimnestra und ihre Liebschaft von Entdeckung bedroht. Auch ist der Augenblick, der Raum für das Nachdenken lässt, gefährlich, weil er einem Wanken und Zaudern Platz lässt – und damit die Tatausführung als solche in Frage stellt. Was nämlich wäre, so ließe sich fragen, wenn Klytaimnestra auf dieser Schwelle wirklich innehielte und sich dieser Muße des Verweilens statt dem Blutdurst hingäbe? Wie viele Leben – darunter auch ihr eigenes – blieben geschont? Doch die schändliche Tat, die sich wider die göttliche Ordnung stellt, negiert die *scholē*. So scheint die *scholē* ein positives Verhältnis zur Ordnung von Familie und Gesellschaft, Handeln und Moral vorauszusetzen.

5. *Scholē* in der Komödie – Aristophanes

Als ein Beispiel aus der Komödiendichtung soll nun Aristophanes dienen. Bei ihm ist die *scholē* terminologisch selten, dazu aber für unser Anliegen durchaus erhellend verwendet. Das zeigt etwa ein Blick auf das Stück *Die Acharner* (*Acharnes*; Verse 393–419), das 425 v. Chr. den ersten Preis bei den Lenäen[25], griechischen Festspielen zu Ehren des Gottes Dionysos, gewann. Dort findet sich eine Szene des Aufeinandertreffens zwischen dem attischen Bauer Dikaiopolis und dem Dichter Euripides, den Dikaiopolis aufsucht, weil er dessen Hilfe benötigt. Euripides Antwort fällt kurz und lapidar aus:

Euripides (Von drinnen): Hab keine *scholē*.
Dikaiopolis: Laß dich herausdrehn.
Euripides: (drinnen) Nein, unmöglich.
Dikaiopolis: Aber doch.
Euripides: (drinnen) Na gut; doch abzusteigen, hab ich keine *scholē*.[26]

Die Stelle zeigt prägnant und in der für Aristophanes typisch-ironischen Weise, wie und wem die *scholē* hier zugeschrieben bzw. nicht zugeschrieben wird. Der historische Tragödiendichter Euripides, der hier als literarische Figur ein Produkt des Komödiendichters Aristophanes ist, begegnet der Anfrage des durch die Wirren des Peloponnesischen Krieges bedrohten Bauern Dikaiopolis[27] mit der Auskunft, dass er keine *scholē* habe. Dass gerade der Dichter Euripides dies

---

[25] Vgl. die Einleitung von Peter Rau in *Aristophanes. Komödien*, Bd. 1, griechisch und deutsch, übers., eingel. u. komm. v. Peter Rau, Darmstadt 2016, 1.

[26] Aristophanes, *Acharnes* 393–419, zitiert nach: *Aristophanes. Komödien*, Bd. 1, griechisch und deutsch, übers., eingel. u. komm. v. Peter Rau, Darmstadt 2016, 9–92. Die Interpretation der Stelle schließt an die Ausführungen bei Scholz/Fechner, „Schole und Otium", 99 f. an.

[27] Zur Frage nach der Figur des Dikaiopolis und inwiefern das Stück selbst als Friedensappell verstanden werden darf – oder eben nicht, vgl. Peter Reinders, *Untersuchungen zur Darstellung des Demos in der Alten Komödie*, Stuttgart 2001, 131–167.

sagt, hat insofern einen gewissen Witz, als das dichterische Schaffen für gewöhnlich mit *scholē* als der Bedingung der Möglichkeit für solches Schaffen assoziiert wird. Demnach ist die selbstrekursive Beschreibung der Figur des Euripides durch Aristophanes auch als eine ironische Brechung der Figur des Dichters anzusehen, der hier „Herabsteigen" bzw. „Sicher-Herausdrehen" muss, damit Leben und Frieden möglich werden. Die herbe politische Wirklichkeit, in der es um nichts weniger als das Überleben selbst geht und die durch Dikaiopolis verkörpert wird, bricht in die Idealität des Dichters ein und fordert die Dichtung in Bezug auf ihre politische und gesellschaftliche Verantwortung heraus. Euripides' Antwort, dass er keine *scholē* habe, ist als eine Kritik an einer Form der Dichtung zu verstehen, die keine *scholē* für ein Engagement im politisch-sozialen Bereich zu haben vorgibt. Indem er gesellschaftskritische Werke wie *Die Acharner* verfasst, stellt Aristophanes selbst sich dieser Herausforderung für die Dichtung, da er seine dichterische *scholē* nutzt, um mit seinen Werken in die politischen Diskurse seiner Zeit einzugreifen.

Mit Blick auf die Bedeutung von *scholē* zeigt sich im Kontext der aristophanischen Komödiendichtung u. a., dass auch hier der Aspekt des Freiraums eine wichtige Rolle spielt, dass der Begriff aber auch starke gesellschaftliche und politische Konnotationen hat. Zwar ist auch Aristophanes als Dichter auf die *scholē* angewiesen und bedarf zur Abfassung eines solchen Werkes also vermutlich der Ruhe und des Rückzugs.[28] Doch nutzt er diese *scholē*, verstanden als Freiraum solcher Ruhe und des Rückzugs, zugleich im Ergebnis politisch-gesellschaftlich. Daraus ergibt sich eine gewisse Paradoxie, nämlich dass der Rückzug aus dem gesellschaftlich-politischen Leben für das Engagement in eben diesem Bereich fruchtbar wird.

6. *Scholē* in der antiken Geschichtsschreibung – Thukydides und Herodot[29]

Als prägnante Beispiele für die Verwendungsformen von *scholē* in der griechischen Geschichtsschreibung sollen einige Auszüge aus den Werken des Thukydides und Herodot dienen. Thukydides berichtet als Autor des 5. Jh. v. Chr. in seiner *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* über ein gegen Sparta gerichtetes Bündnis der Mantineer im Peloponnesischen Krieg:

> Sie [die Mantineer] hatten sich nämlich, während noch der Krieg gegen Athen andauerte, einen Teil Arkadiens zu Untertanenland unterworfen und glaubten, dass Sparta diese

[28] Deutlich herausgearbeitet findet sich dieser Zusammenhang – wenn auch für das 18. Jh. – in Kerstin Fest, „Bless me Papa! What a strange place this is! Muße und Professionalität im englischen Metadrama des 18. Jahrhunderts", in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (Linguae & litterae, 35), Berlin 2014, 152–166.

[29] Hier folgen wir den Vorarbeiten bei Scholz/Fechner, „Schole und Otium", 101–103.

Herrschaft jetzt, da es *scholē* habe, nicht dulden werde; so waren sie froh, sich Argos zuwenden zu können, einer, wie sie meinten, bedeutenden Stadt, die immer gegen Sparta gestanden habe und sich demokratisch regiere wie sie selbst.[30]

Hier zeigt die *scholē* eine neugewonnene Freiheit des Handelns an, die dann sogleich von den Gegnern als Bedrohung erlebt wird, weil sie auch eine neue militärische Stärke mit sich bringt sowie überhaupt zeitliche wie militärische Ressourcen. Die Freiheit des Handelns, die *scholē* hier bezeichnet, bedeutet also zugleich eine Einschränkung der Freiheit auf anderer Seite. Sie ist politisch relevant und folgt hier auf die Unterwerfung von Gegnern. Grundsätzlicher verweist *scholē* im Kontext der Geschichtsschreibung auf die *zeiträumliche* wie *intellektuelle Ermöglichung* einer (tieferen) Hinwendung – hier zu politischen Ränken und also negativ gewendet –, wie exemplarisch auch die folgende Stelle aus Herodots *Historien* zeigt.

Atossa, die Frau des Perserkönigs Dareios, fordert auf Geheiß des Arztes Demokedes ihren jungen und untätigen Gatten auf: „Die Perser sollen merken, dass ein starker Mann sie führt; dann aber sollte sie der Krieg in Anspruch nehmen, damit sie keine *scholē* haben, Ränke gegen dich zu schmieden."[31] Für den Mächtigen erscheint die *scholē* demnach als eine ständige Bedrohung, da sie eine Schwester des Friedens und der (inneren wie äußeren) Freiheit der Vielen darstellt. Sie ermöglicht eine kritische Auseinandersetzung und schließlich Distanzierung von der Obrigkeit sowie Bündnisse und Absprachen untereinander und mit Dritten. Dieser Gefahr gilt es durch kontinuierliche Kontrolle der Ressourcen Zeit und Geist zu begegnen – was neben dem Krieg als politischem Instrument auch andere Einbindungen der Untergebenen bspw. in Bauprojekte, herrschaftliche Dienste, Opfer und Rituale, Feierlichkeiten etc. bedeutet. Gerade die sich der Kontrolle entziehende Autarkie (gr. *αὐτάρκεια*, *autárkeia*) in der *scholē* bedeutet eine selbstermächtigende (Wieder-)Aneignung der Herrschaft über das Selbst und insofern einen Widerspruch zur Beherrschung durch Dritte. Hier liegt bereits die philosophische Relevanz des durch *scholē* Bezeichneten in der späteren griechischen Tradition begründet.

Für die antike Geschichtsschreibung, deren Augenmerk auf der Darstellung der politischen Entwicklungen und Aktivitäten liegt, zeigt sich zuletzt also ein vor allem negatives Verhältnis zur *scholē*. Mit Scholz/Fechner könnte man daher sowohl für Herodot, bei dem der Terminus der *scholē* selbst sehr selten ist, wie auch für Thukydides grundsätzlich feststellen:

[B]ei ihnen [steht] eine möglichst rastlose möglichst politische oder militärische Tätigkeit so sehr im Vordergrund [...], daß im Rahmen der fortlaufenden historischen Erzählung

[30] Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* 5,29,1, zitiert nach: *Thucydidis, De bello Peloponnesiaco libri octo*, iterum recognovit et praefatus est Godofredus Boehme, Leipzig 1894.

[31] Herodot, *Historien* 3,134,9–11, zitiert nach: *Historien*, Griechisch und Deutsch, hg. von Josef Feix, Düsseldorf 2006.

eine Reflexion über dieses Thema [d.i. die *scholē*] nicht stattfindet. Die wenigen Fälle, in denen wenigstens der Begriff vorkommt, haben immer einen negativen Beigeschmack und verbinden mit ihm Trödelei, Nichtstun, bewußte Verzögerung oder einfach Nichtstun, in dem man höchstens auf dumme Gedanken kommt.[32]

Doch ist diese spezifische Perspektive des Geschichtsschreibers dann eben auch nicht allgemein, sondern zunächst allein für die antik-griechische Geschichtsschreibung gültig. Zugleich ist die Beobachtung der positiven Wertschätzung allein für politisches Handeln vor dem Hintergrund eines (mindestens für Herodot geltenden) Anspruchs auf Objektivität[33] und der damit verbundenen Zurückstellung eigener Wertung in der Geschichtsschreibung mit Vorsicht zu behandeln.

7. *Scholē* in der Rhetorik – Isokrates

In der Rhetorik finden wir gleichfalls erhellende Aspekte der *scholē*. Der zu den „bedeutendsten politischen Publizisten der Antike"[34] zählende Rhetor Isokrates, Schüler des Gorgias, formuliert in *Ad Demonicum*, einer „Zusammenstellung von Handlungsmaximen aus dem 4. Jh. vor Christus"[35] in Hinsicht auf das Wissen und Lernen:

Schätzt du das Wissen, wirst du viel wissen. Was du bereits weißt, bewahre durch Übungen, was du noch nicht weißt, erwirb zu deinen Kenntnissen hinzu. Denn ein nützliches Wissen nicht zu erlernen, obwohl man davon gehört hat, ist genauso schlimm, wie von Freunden etwas Gutes nicht anzunehmen, das einem zum Geschenk gemacht wird. Verbringe deine *scholē* im Leben damit, den Erörterungen anderer aufmerksam zuzuhören. So wird es dir nämlich gelingen, leicht zu lernen, was andere mit Mühe herausgefunden haben. Viel von dem, was an Wissen vermittelt wird, ist, so glaube mir, besser als großer Reichtum.[36]

Scholē bezieht sich auch hier im Kontext des Wissens auf einen Freiraum, der sinnvoll zu gebrauchen ist, indem man ihn nutzt, um dem Wort des Sprechers, der idealiter ein Weiser ist, zu lauschen und so das eigene Wissen und Verstehen zu mehren. Das aktive Zuhören wird zur empfohlenen Tätigkeit in der *scholē*, wobei die rechte Form von Nutzen, das ‚nützliche Wissen' (*χρήσιμον λόγον*,

32 Scholz/Fechner, „Schole und Otium", 101.

33 Die neuzeitliche Diskussion um die konkrete Bedeutung und Schwierigkeit dieses Anspruchs muss an dieser Stelle nicht aufgegriffen werden.

34 So Kai Brodersen in seiner Einführung zu Isokrates. *Sämtliche Werke*, übers. v. Christine Ley-Hutton, eingeleitet und erläutert von Kai Brodersen, Bd. 1 und 2 (Bibliothek der griechischen Literatur, Bde. 36/44), Stuttgart 1993/1997, hier: Bd. 1, 1.

35 Kai Brodersen, „Erläuterungen", in: Isokrates. *Sämtliche Werke*, übers. v. Christine Ley-Hutton, eingel. u. erläut. v. Kai Brodersen, Bd. 1: Reden I–VIII, (Bibliothek der griechischen Literatur, 36), Stuttgart 1993, 179.

36 Isokrates, *Ad Demonicum* 1,18–19, Übersetzung nach Christine Ley-Hutton.

chrēsimon lógon), der immer nur defizitär bleibenden Form des äußeren Nutzens im Streben nach Reichtum (*πολλῶν … χρημάτων κρείττω*, *pollōn … chrēmátōn kreíttō*) entgegengestellt wird.

An anderer Stelle sagt Isokrates in Hinsicht auf den legendären ägyptischen König Busiris:

> Mit Recht hält man Busiris für den Begründer der Beschäftigung mit geistigen Dingen. Den Priestern nämlich verschaffte er Reichtum durch die Einkünfte aus den Opfern, Selbstbeherrschung durch die gesetzlich vorgeschriebenen heiligen Weihen, *scholē* durch das Freisein von Einsätzen im Krieg und allen anderen Tätigkeiten. Die Priester haben, da sie unter solchen Voraussetzungen leben, einerseits für den Körper die Heilkunst als Hilfe erfunden […]. Für die Seele andererseits führten die Priester die Übung in der Philosophie ein, die sowohl in der Lage ist, Gesetze aufzustellen, als auch die Natur alles Seienden zu erforschen vermag.[37]

Hier finden wir die *scholē* nochmals näher bestimmt als das Freisein von Bedrohungen – *κίνδυνος*, *kíndynos* hier als Kriegsbeteiligung verstanden – wie auch von sämtlichen anderen Pflichten. Die ägyptische Priesterschaft, die ein solches Leben der größtmöglichen Freiheit und also Sicherheit führen durfte, wurde gleichwohl zu einem Garanten der ägyptischen Überlegenheit, weil sie sowohl die Heilkunst wie auch die Philosophie erfand und so Leib und Geist formen und führen lernte. Eine solche Bewertung der ägyptischen Priesterschaft finden wir in verschiedenen Schriften antiker Denker.[38] Ihnen allen ist gemein, dass sie das Moment der umfassenden negativen Freiheit, d. h. der Freiheit von Zwängen und Notwendigkeiten, als die Eröffnung einer umfassenderen positiven Freiheit, die zum Wohle aller wirkt, darstellen. Tatsächlich verweist „*scholē*" hier auch auf die Bedingung der Möglichkeit der Zuwendung zueinander und eine Gesellschaft ohne *scholē* ist dieser Zuwendung und konkret der Empathie füreinander beraubt.[39] Darüber hinaus sind also der gesicherte Lebensunterhalt und die diesbezügliche Sorglosigkeit die Grundvoraussetzung dessen, was *scholē* bezeichnet.[40]

8. *Scholē* in der Philosophie

8.1. Vorsokratik

Am Anfang der Philosophie stehen die sogenannten *Sieben Weisen* – eine nicht ganz scharf umrissene Gruppe –, denen in der antiken Überlieferung kurze Sinnsprüche zugeschrieben werden.[41] Diese Textzeugnisse sind allerdings erst

---

37 Isokrates, *Busiris* 21, Übersetzung nach Christine Ley-Hutton.

38 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 981b 17–25, zitiert nach: *Aristotelis Opera*, Vol. II, ex rec. Immanuelis Bekkeri ed. Acad. Regia Borussica, Berlin 1960, 980–1093.

39 Vgl. Isokrates, *Panegyrikos* 112.

40 Vgl. Isokrates, *Areopagitikos* 26; *Antidosis* 304.

41 Es ist schon in antiker Zeit strittig, ob sie als Philosophen, Dichter, Weise, Einsichtige

späteren Quellen zu entnehmen. Eine dieser Hauptquellen findet sich in Diogenes Laertius' *Leben und Lehren berühmter Philosophen*, in dem beispielsweise von *Chilon* berichtet wird, dass er auf die Frage, was schwer sei, geantwortet habe (1,3,69): „Geheimnisse zu verschweigen, über seine *scholē* richtig [gut] zu verfügen und imstande sein, widerfahrenes Unrecht zu ertragen."[42] Demnach wird bereits in der frühesten Zeit des antiken Denkens die *scholē* als zentrale Herausforderung erkannt. Sie zu haben, gilt hier als vorausgesetzt, doch die *gute* Verfügung darüber ist die zentrale Herausforderung der Praxis in der Freiheit. Wenn man einmal annimmt, dass sich die Aussage auf der gleichen *allgemeinen* Ebene bewegt wie die anderen beiden, dann ist hier eine *scholē* vorausgesetzt, die prinzipiell jedem zugänglich und für alle gleichermaßen herausfordernd ist. Damit also ist die wesentliche Problematik, wie sie auch die folgende Tradition bestimmen wird, grundsätzlich formuliert.

Die frühe Philosophie kehrt vor dem Hintergrund der Einsicht in die umfassende Bedeutung der *scholē* das Nützlichkeitsdiktat um. Das zeigt sich, wenn Xenophon aus einem sokratischen Gespräch berichtet, wie mit dem umzugehen sei, der „aus Neigung zum Gelderwerb für nichts anderes *scholē* hat, als wovon er selbst einen Gewinn hat? Auch den muss man ablehnen, wie mir scheint; denn mit ihm umzugehen würde ohne Nutzen sein"[43]. Die Behauptung der Nutzlosigkeit des bloß Nützlichen folgt der Einsicht in Größe und Bedeutung von Philosophie und Wissen insgesamt gegenüber bloß äußerlich-materiellem Reichtum und politischem Vorteilsdenken. So ist für denjenigen, der nach Wissen und Einsicht strebt, der bloß immerzu nach Gewinn Strebende nutzlos; erklärt dieser doch das zum Ziel und Zweck seines Daseins und aller Praxis, was nach der Einsicht des Weisen nur mehr Mittel zur Erlangung eines eigentlicheren (weil beständigeren und ohne Sorgen erworbenen) *inneren* Reichtums und der Weisheit ist. Der Philosoph sieht die *scholē* als selbstzweckhaftes Ziel der äußeren (materiellen) Unabhängigkeit. Wo aber die *scholē* um des Gewinnstrebens permanent funktionalisiert wird, da handelt der so Strebende nach Ansicht des Philosophen niemals frei, sondern bleibt immerzu Sklave des Gewinns, weshalb auch das Gespräch mit ihm wiederum für den nach Erkenntnis strebenden Philosophen nutzlos ist.

Als allgemeinste Bestimmung lässt sich sagen, dass die *scholē* als „eine bewußte Gestaltung und Füllung der zur freien Verfügung stehenden Zeit und ihrer Bewertung"[44] verstanden werden kann. Das Moment des Bewussten ist hierbei

---

oder Gesetzgeber zu gelten haben. Vgl. dazu *Die Worte der Sieben Weisen* (Texte zur Forschung, 89), hg. v. Jochen Althoff/Dieter Zeller, Darmstadt 2006, hier 5.

[42] Diogenes Laertios 1,3,69, zitiert nach: *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 3 Bde., Stuttgart/Leipzig 1999: „τί δύσκολον, ‚τὸ τὰ ἀπόῤῥητα σιωπῆσαι, καὶ σχολὴν εὖ διαθέσθαι, καὶ ἀδικούμενον δύνασθαι φέρειν.'"

[43] Xenophon, *Memorabilia* 2,6,4, zitiert nach: *Erinnerungen an Sokrates*, Griechisch und Deutsch, ed. Peter Jaerisch, München/Zürich 1987.

[44] Fechner/Scholz, „Schole und Otium", 84.

wesentlich, denn es geht in der philosophischen Muße keinesfalls um „Entspannung, sondern [sie] ist ausgefüllt mit der methodischen Suche nach Erkenntnis. Sie ist Teil eines potentiell unendlichen Erkennensprozesses, eine Form von Praxis, die durchaus auf die Ebene des menschlichen Handelns zurückwirken kann, aber nicht muß.“[45]

8.2. Scholē *in der Philosophie Platons*

Wenngleich „[e]inzelne Zuschreibungen, wie etwa jene an Sokrates, von dem Jahrhunderte später berichtet wird, dass er die *scholē* für den herrlichsten Besitz gehalten habe[46], [...] zunächst wenig aussagekräftig“[47] sein mögen, weil sie eben aus großer Entfernung und vor einem gewandelten historischen Kontext entstanden sind, kann dennoch vor dem Hintergrund des platonischen Schrifttums kaum daran gezweifelt werden, dass die *scholē* – wenn auch noch nicht systematisch ausformuliert – eine zentrale Bedeutung erhält.

Da ist zunächst die seitens Kritias im gleichnamigen Dialog geäußerte Erkenntnis, dass die *scholē* in der Geschichte der Menschen jenen entscheidenden Rang einnehme, da durch sie überhaupt erst Tradition (im weitesten Sinne) und suchendes Forschen (im einfachsten Sinne einer historischen Wissenschaft) möglich werde, denn „die Erzählung alter Sagen und die Erforschung der Vorzeit tritt erst mit der *scholē* in den Staaten ein, wenn sie die Sorge um die Notdurft des Lebens bei manchen als eine schon überwundene vorfindet, und nicht früher.“[48] Das ist der zentrale Topos – die Erfahrung der von Mühe und Not begleiteten Existenz –, dem wir immer wieder begegnen und der sich als der große Antipode zur *scholē* herausstellt, weil er Körper und Geist gleichermaßen in der Notwendigkeit, d. h. der Abwendung der Not in der Bindung der Kräfte durch die beständige Beschaffung und Besicherung des Lebensnotwendigen, hält. Damit ist die Notwendigkeit zuallererst an die Materialität des Leibes gebunden, welche dann zugleich den Geist (bzw. die Seele) in ihrem natürlichen Streben nach Erkenntnis hemmt.

Solange wir noch den Leib haben und unsere Seele mit diesem Übel im Gemenge ist, können wir nie befriedigend erreichen, wonach uns verlangt; und dieses, sagen wir doch,

---

[45] Fechner/Scholz, „Schole und Otium“, 116.

[46] Vgl. Diogenes Laertios 2,31,2–4: „καὶ ἐπῄνει σχολὴν ὡς κάλλιστον κτημάτων, καθὰ καὶ Ξενοφῶν ἐν Συμποσίῳ φησίν.“ – „Die *scholē* lobte er sich als den herrlichsten Besitz, wie auch Xenophon im Symposion sagt.“ (Übersetzung nach Apelt). Vgl. Xenophon, *Symposion* 4,44, s. dazu Anm. 61.

[47] Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 21.

[48] Platon, *Kritias* 110a, zitiert nach: Plato, *Crito*, ed. John Burnet (Platonis opera, vol. 1), Oxford 1900 (repr. 1967). Vgl. auch *Politikos* 272, zitiert nach: Plato, *Politicus*, ed. John Burnet (Platonis opera, vol. 1), Oxford 1900 (repr. 1967), wo das freie Vermögen des Ausforschens selbst im Gespräch mit den Tieren im Mythos des vorzeitigen Weltalters des Kronos durch die damals gesicherte *scholē* begründet wird.

sei das Wahre. [...] Denn über den Besitz von Geld und Gut entstehen alle Kriege, und dieses müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege dienstbar sind, und daher fehlt es uns an *scholē*, der Weisheit nachzutrachten um aller dieser Dinge willen und wegen alles dessen. Und endlich noch, wenn es uns auch einmal *scholē* läßt und wir uns anschicken, etwas zu untersuchen, so fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, daß wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich ganz klar, daß, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen [*θεατέον*, *theatéon*]. Und dann erst offenbar werden wir haben, was wir begehren, wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit, wenn wir tot sein werden, [...] solange wir leben aber nicht. [...].[49]

Wo also die *scholē* dem Trachten der Weisheit (*σοφία*, *sophía*) und der wissenschaftlichen Untersuchung dienlich sein soll, da ist das Ziel die Schau der Seele. Wie auch später bei Aristoteles werden bei Platon *scholē* und *θεωρία* (*theoría*) bzw. hier *θέα* (*théa*) eng verknüpft – wenngleich es auch wesentliche Differenzen in der konkreten Bestimmung der *scholē* und der *theoría* gibt. Telo fasst die Bezüge zwischen beiden bei Platon wie folgt: „Not only does one need leisure in order to exercise θεωρία, but θεωρία is also the content of the highest form of σχολή. So we can better understand the freedom of θεωρία if we consider the freedom of σχολή and its opposition to the different forms of ἀσχολία which Plato identifies.“[50] Grundsätzlich lässt sich auch für Platon sagen, *scholē* „[...] is a form of relaxation, tranquillity or peace, and in this sense comes close to terms like ἡσυχία [*hēsychía*, Ruhe, AK/TJ], εἰρήνη [*eirēnē*, Frieden, AK/TJ], γαλήνη [*galēnē*, (Meeres-)Stille, AK/TJ].“[51]

Es wurde bereits häufiger die Verbindung der *scholē* mit der Philosophie erwähnt. Die *scholē* im Sinne der freien Ermöglichung, Befähigung und Zeit zum Denken und Gespräch, ohne Produktivitätsdruck, notwendige Arbeit, äußeren Zwang bzw. Pflicht, ist grundlegende Voraussetzung, um Philosophie treiben zu können. Es ist darum keineswegs Zufall, dass die *scholē* häufig gerade zu Beginn der Dialoge Platons Erwähnung findet und also den bedingenden Ausgangspunkt des Gespräches bildet.[52] Die gegenseitige Versicherung der *scholē* bereitet

---

[49] Platon, *Phaidon* 66b–66e, zitiert nach: Plato, *Phaedo*, ed. John Burnet (Platonis opera, vol. 1) Oxford 1900 (repr. 1967).

[50] Hélder Telo, „The freedom of θεωρία and σχολή in Plato“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, 6), Tübingen 2019, 11–28, bes. 11.

[51] Telo, „The freedom of θεωρία and σχολή in Plato“, 18.

[52] Vgl. bspw. *Hippias* 281a, zitiert nach: Plato, *Hippias maior*, ed. John Burnet (Platonis opera, vol. 3), Oxford 1903 (repr. 1968); *Phaidros* 227b, zitiert nach: Plato, *Phaedrus*, ed. John Burnet (Platonis opera, vol. 2), Oxford 1901 (repr. 1967); *Phaidon* 58d; *Theaitetos* 143a, beides zitiert nach: Plato, *Theaetetus*, ed. John Burnet (Platonis opera, vol. 1) Oxford 1900 (repr. 1967); *Theages* 121a, zitiert nach: Plato, *Theages*, ed. John Burnet (Platonis opera, vol. 3) Oxford 1903 (repr. 1987) – hier besonders paradigmatisch: „Demodokos: ‚O Sokrates, ich möchte wohl etwas mit dir besonders sprechen, wenn du *scholē* hast. Und hättest du auch ein Geschäft, ist es nur nicht gar zu wichtig, so mache dir doch *scholē* um meinetwillen.‘ Sokrates: ‚Ich habe

den Boden des anschließenden Gespräches und sichert die sich gemeinsam sammelnde und einlassende Vertiefung in die zu untersuchende Frage. Dazu ist augenfällig, dass die *scholē* an zahlreichen Stellen mit zukünftigen Studien und Erwägungen im Zusammenhang genannt wird, wenn es etwa heißt: „Vielleicht wird denn auch dieser Gegenstand späterhin bei größerer *scholē* eine Darlegung finden, wie er sie verdient."[53] Diese verweisende Funktion der nun ungenügenden (weil anderweitig bereits beschäftigten) *scholē* mag als ein Hinweis auf den utopischen Aspekt der ‚Muße' hin gelesen werden. Sie zeigt jedenfalls, dass jede philosophisch-wissenschaftliche Untersuchung eine entsprechende *scholē* voraussetzt.

Für den Philosophen, dessen eigenes Leben auf das Engste mit der *scholē* verbunden ist, steht diese in einem kontrastiven Verhältnis zur *ascholía*. So bestimmt Sokrates die *scholē* und die *ascholía* im *Theaitetos* in Absetzung voneinander. Die an die Philosophie gebundene *scholē* braucht Zeit für den *Logos* und die *Logoi* – die freie Rede und philosophische Diskussionen –, lebt ohne Zeitdruck und durch politische Bedingungen gesetzte thematische Beschränkung.[54] Damit entzieht er sich dem Leben in der Polis soweit, dass er kaum fähig ist, Auskunft zu geben über wesentliche politische Aspekte oder auch nur über seinen Nachbarn, von dem er nicht einmal zu wissen scheint, dass dieser ‚ein Mensch sei'. Zugleich gelte von ihm:

> Er enthält sich dessen [derartiger Themen] nicht, etwa um sich einen Ruf damit zu machen, sondern in der Tat wohnt nur sein Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber, dieses alles für gering haltend und für nichtig, schweift verachtend nach Pindaros überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend, und am Himmel die Sterne verteilend, und überall jegliche Natur alles dessen, was ist, im ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend.[55]

Dieser ironisch überzeichnete Philosophen-Typ, der sein Vorbild im scheinbar so tölpelhaften Thales hat, steht also in einem harten Kontrast zum politisch aktiven Bürger Athens. Er scheint fremd in der Welt, immer nur einen Schritt entfernt davon, zum Gespött seiner Mitbürger zu werden, von denen er keine Auskunft geben kann. Diese übersteigerte philosophische *scholē* ist dann mit einer sich umkehrenden Bewertung von Konkretem und Allgemeinem verbunden.

> Dies nun, o Theodoros, ist die Weise eines jeden von beiden, die eine dessen, der wahrhaft in Freiheit und *scholē* auferzogen ist, den du einen Philosophen nennst, und dem es ungestraft hingehen mag, daß er einfältig erscheint, und nichts gilt, wo es auf knechtische

auch so schon *scholē*; nun gar für dich ganz gewiß. Willst du mir also etwas sagen, so steht es dir frei.'"

[53] *Timaios* 38e, zitiert nach: Plato, *Timaeus*, ed. John Burnet (Platonis opera, vol. 4), Oxford 1902 (repr. 1968); siehe auch *Timaios* 24a; *Sophistes* 226e, zitiert nach: Plato, *Sophista*, ed. John Burnet (Platonis opera, vol. 1), Oxford 1900 (repr. 1967); *Politikos* 263b.

[54] Vgl. hierzu und zum Folgenden Telo, „The freedom of θεωρία and σχολή in Plato", 22 f.

[55] Platon, *Theaitetos* 173e–174a.

Dienstleistungen [*ascholía*] ankommt, daß er etwa nicht versteht das Bündel zu schnüren, das nachgetragen werden soll, oder eine Speise schmackhaft zu bereiten, oder auch schmeichlerische Worte; die andere dessen, der alles dieses zwar zierlich und behende zu beschicken weiß, dagegen aber nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen versteht, viel weniger, in Wohlklang der Rede eingreifend, würdig zu preisen das wahrhafte Leben der seligen Götter und Menschen.[56]

Das Pathos, mit welchem Sokrates zuletzt das Leben des Philosophen beschreibt, ist nicht selbstgefällig, sondern ganz und gar konsequent. Schließlich ist ihm allein die Hinwendung zu den Prinzipien, dem Grund der Dinge eigen. Er allein pflegt den Blick auf die „ewigen" Dinge (i.e. die Ideen) und wendet sich damit den göttlichen (i.e. überzeitlichen und unverfügbaren) Dingen zu.[57] Für Sokrates ist damit allerdings allein der Philosoph in einem denkbar freien Zustand, befreit von der Abhängigkeit und Bedingtheit durch vergängliche Dinge hat auch das politische Leben für ihn zunächst weniger Bedeutung. Wenn je eine Lebensform frei von jeglicher Sklaverei heißen dürfe, dann diese.[58] Die Idealisierung des Philosophen ist offensichtlich. Die tatsächliche Befreiung aus den Bedingtheiten des Lebens bleibt in ihrer Radikalität zuletzt immer Utopie und kann sich nur in zeitlichen Grenzen verwirklichen.[59]

Xenophon, als Philosoph in der Tradition des Sokrates, berichtet in seinen *Memorabilia* eine für uns relevante Szene:

Bei der Betrachtung, was die *scholē* sei, meinte er [Sokrates] zu finden, daß die meisten allerdings irgendetwas täten; denn auch die Spieler und die Possenreißer täten etwas; doch alle diese würden müßiggehen [*scholázein*], sagte er; sie hätten nämlich die Möglichkeit, zu gehen und etwas Besseres als dies zu tun.[60]

Diese Stelle dient der Diskreditierung von Fehlformen der *scholē*, die dadurch bestimmt sind, dass sie nicht mit der Philosophie verbunden sind. Das Handeln in der *scholē* kann vielfältig sein, doch gibt es eine Hierarchie des Handelns, es gibt besseres und schlechteres Tun und die Stufen dazwischen lassen sich im Handeln der Menschen in ihrer *scholē* beobachten. Allerdings ist das Bessere noch nicht das Gute, was allein im Handeln des Philosophen, in der Betrachtung der *theoría* verwirklicht wird. Das wiederum bedeutet keineswegs Untätigkeit, denn „Wissen (Weisheit) und Tugend (Besonnenheit, sittliche Haltung) [sind für Sokrates] nicht zu trennen [...], und [...] die Gerechtigkeit und jegliche andere Tugend [wurzeln] im Wissen bzw. [sind] Wissen"[61]. Im bloß oberflächlich

[56] Platon, *Theaitetos* 175d–176a. Übersetzung nach Friedrich Schleiermacher.

[57] Vgl. Telo, „The freedom of θεωρία and σχολή in Plato", 24.

[58] Vgl. Telo, „The freedom of θεωρία and σχολή in Plato", 24.

[59] Vgl. Telo, „The freedom of θεωρία and σχολή in Plato", 24–25. Es ist bemerkenswert, dass *scholē* und *ascholia* dann in einem dialektischen Umschlag ineinander fallen können und dass die höchste Form der *scholē* mit der höchsten Form der *theoría* zusammenfällt.

[60] Xenophon, *Memorabilia* 3,9,9. Übersetzung nach Peter Jaerisch.

[61] Jaerisch, „Erläuterungen zu Xenophon Memorabilia", 394, mit Bezug auf Xenophon *Memorabilia* 3,9,5.

vergnüglichen Vollzug der *scholē* etwa im Spiel bleibt der Mensch hinter dem Anspruch, den der Philosoph vor dem Hintergrund der Vernunft an ihn stellt, weit zurück.

Überdies ist die *scholē* auch für Xenophon mit geistigem Besitz verbunden und so auch ungleich viel wertvoller als Gold und alle materiellen Besitztümer, weil das Geistige auch im Teilen nicht weniger wird und eine wesentlich größere Freiheit des Besitzenden setzt. Das illustriert eine Sequenz aus Xenophons *Symposion*, in welchem Antisthenes gegen den reich scheinenden Kallias ein pathetisches Plädoyer für die Philosophie und das Wissen hält. Er argumentiert für die durch (Mit-)Teilung des Wissens erfolgende Vervielfältigung desselben (im Gegensatz zum materiellen Besitz) und die mit dem „Geistesreichtum" einhergehende Freiheit der Beschäftigung und der Gemeinschaft – mit dem Lehrer und den Genossen. Diese in der *scholē* gegebene Freiheit der Betrachtung und der Beschäftigung preist Antisthenes als den *wahrhaft größten Besitz* ebenso wie die gemeinsame *scholē* mit seinem Lehrer Sokrates:

> [Es] verdient bemerkt zu werden, wie edel und freigiebig diese Art von [geistigem] Reichtum seine Besitzer macht. Dieser Sokrates hier, von welchem ich ihn bekam, hat ihn mir weder zugezählt noch zugewogen, sondern so viel ich davon tragen konnte, so viel gab er mir. Auch halte ich nun mit dem Meinigen eben so wenig zurück; vielmehr mache ich mir ein Vergnügen daraus, meinen Freunden zu zeigen, wie reich ich bin, und teile die Schätze in meiner Seele mit jedem, der Lust dazu hat. Endlich verlässt mich auch das köstlichste aller Güter, die *scholē*, nie, wie ihr seht; ich habe ihrer immer so viel, als ich brauche, um alles Sehenswürdige zu sehen, alles Hörenswürdige zu hören, und – was mir über alles geht – ganze Tage mit Sokrates zuzubringen.[62]

8.3. Scholē *in der Philosophie des Aristoteles*

Aristoteles darf als Denker gelten, dessen Schrifttum hinsichtlich der *scholē* am Besten erforscht ist. Das liegt vor allem daran, dass er erstmals den Begriff der *scholē* systematisiert und ihn dazu bei genauerer Betrachtung in die Mitte seiner Anthropologie und noch mehr seiner politischen Philosophie rückt. Das bedeutet gleichwohl nicht, dass wir hier eine durchweg eindeutige Begriffsverwendung haben; es lässt sich vielmehr eine gewisse Entwicklung in der Rede von der *scholē* bemerken, die heutige Interpreten vor gewisse Schwierigkeiten zu stellen vermag[63], und die vor allem dann zu schwierigen Deutungen führt, wenn Interpreten sich allein auf einzelne Werke und Kontexte stützen. Diese Dis-

[62] Xenophon, *Symposion* 4,44, zitiert nach: *Das Gastmahl*, Griechisch und Deutsch, übers. u. hg. von Ekkehard Stärk, Stuttgart 1993. Die Übersetzung orientiert sich an Christoph Martin Wieland, „Über das Xenophontische Gastmahl", in: Xenophon, *Das Gastmahl*, Übers., Nachwort, Anmerkungen und Bibliographie von Georg Peter Landmann, Hamburg 1957.

[63] So lässt sich die Interpretation Vargas, welche sich auf *Politik* VII und VIII bezieht, schwer mit einer Interpretation vereinbaren, die sich darum bemüht, auch die *Nikomachische Ethik* miteinzubeziehen. Siehe Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 55 f.

krepanz gründet vor allem in dem Umstand, dass Aristoteles *scholē* wenigstens in einem doppelten Sinne verwendet. Einerseits wird *scholē*, wie sie vor allem im Kontext der *Politik* entwickelt wird[64], im Sinne eines weiten, *inklusiven Begriffs* gebraucht. Diese Rede von *scholē* umfasst dann alle Formen der bürgerlichen Betätigung, die nicht Arbeit oder um der Arbeit und der Geschäftigkeit willen sind. Dazu gehören nach Aristoteles der *βίος πρακτικός* (*bíos praktikós*), der *βίος πολιτικός* (*bíos politikós*) und auch der *βίος θεωρητικός* (*bíos theoretikós*), die kaum in Reinform geübt werden und sich eher gegenseitig ergänzen. Die diesem *scholē*-Begriff angemessene Lebensweise ist ein freies, nicht auf Notwendigkeit gründendes Interagieren in Gemeinschaft, das sich mit einem freien (Be-)Denken und einer kontemplativen Schau ergänzt oder abwechselt. Varga hat diesen Begriff im Detail ausgelegt und kommt zu dem Ergebnis, dass (nach Aristoteles) „das gute und gelingende Leben des Menschen […] nicht im *bios praktikos kai politikos* oder im *bios theôrêtikos*" allein bestehe, sondern das erstrebenswerteste Leben „in der Verbindung beider Lebensformen miteinander"[65] zu finden sei.[66]

Doch bildet dieses Verständnis der *scholē* nur eine Seite der Medaille der aristotelischen *scholē* ab. Andererseits nämlich wird die *scholē*, wie sie vor allem im Kontext der *Nikomachischen Ethik* und der *Metaphysik* entwickelt wird, im Sinne eines *exklusiveren Begriffs* gebraucht, der eine emphatische Verengung des ersteren darstellt. Diesem Begriff nach ist die *scholē* eigentlich nur noch da als *scholē* verwirklicht, ist also *scholē* im eigentlichen Sinne, wo das Denken ganz bei sich selbst bleibt[67], wo *theoría* getrieben wird und der Mensch sich in der reinen Betrachtung des Geistes, im Denken als solchem hält. Dort nämlich vermag der Mensch über sich selbst und seine Bedingtheit hinauszuschauen:

> Wenn […] unter allen tugendhaften Handlungen diejenigen, die sich um Staat und Krieg drehen, an Schönheit und Größe obenan stehen, und sie gleichwohl mit der *scholē* unvereinbar und auf ein außer ihnen liegendes Ziel gerichtet sind und also nicht ihrer selbst wegen begehrt werden, und wenn dagegen die Tätigkeit der Vernunft, die denkende, ebensowohl an Ernst und Würde hervorragt, als sie keinen anderen Zweck hat, als sich selbst, auch eine eigentümliche Lust und Seligkeit in sich schließt, die die Tätigkeit steigert, so sieht man klar, dass in dieser Tätigkeit, soweit es menschenmöglich ist, sich die Genügsamkeit, die *scholē*, die Freiheit von Ermüdung und alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt, finden muss. *Und somit wäre dies die vollendete Glückseligkeit des Menschen, wenn sie denn außerdem noch die volle Länge eines Lebens dauert, da nichts, was zur Glückseligkeit gehört, unvollkommen sein darf.* Aber das Leben, in dem sich diese Bedingungen erfüllen, ist höher, als es dem Menschen als Menschen zukommt. […] [Es]

[64] Siehe dazu vor allem Aristoteles, *Politik* VIII, 3 1337 b 1 ff.; VII, 14, 1333 a und b; V, 11, 1313 b, VIII, 2, 1337 b, VII, 15, 1334 a.

[65] Simon Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, Boston/Berlin 2014, 183.

[66] Zur Kritik der Interpretation dieses „mittleren" *scholē*-Begriffs, vgl. Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 53–56.

[67] Siehe dazu vor allem Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X, 7 1177 b 4 ff.; X, 7, 1177 b 5, *Metaphysik* I, 1981b 20 ff.; Ernst Curtius, *Alterthum und Gegenwart*, Bd. 2, Berlin 1882, 152.

ist dies für den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist. Mithin ist dieses Leben auch das glückseligste.[68]

Dieser für das *scholē*-Konzept des Aristoteles ungemein wichtige Abschnitt aus der *Nikomachischen Ethik* illustriert gleich zu Beginn, wie sehr sich der hier verwendete Begriff von dem oben angeführten unterscheidet. Die *scholē* im engeren Sinne lässt keinen Raum für jegliche Tätigkeit, die ihren Zweck außerhalb ihrer selbst hat. Alles politische Handeln ist so im eigentlichen Sinne unvereinbar mit der *scholē*. Allein die Tätigkeit der Vernunft, das Denken im Sinne der *theoría* also, ist die der *scholē* würdige, weil ganz selbstzweckhafte und also das Selbst vervollkommnende Tätigkeit. Allein hier genügt das Tun des Menschen sich selbst, weil es nicht um des Erreichens von etwas anderem willen geschieht. Hier kommt der Mensch zur ihm höchstmöglichen Vollkommenheit und greift nach der Glückseligkeit, die nach Aristoteles das äußerste Ziel menschlichen Handelns darstellt. Gleichwohl kommt der Mensch hier auch an die Grenze dessen, was ihm als Mensch überhaupt möglich ist. Die Tätigkeit des Geistes (*νοῦς*, *nous*), die *theoría*, ist das Göttliche im Menschen: und im Handeln nach dem Geist, im reinen Denken also, „verunsterblicht" (*ἀθανατίζειν*, *athanatízein*) sich der Mensch nach Kräften.[69] Weil er aber doch Mensch bleibt, so ist diese Göttlichkeit immer nur von (mehr oder minder) kurzer Dauer, ist eine Weile der Anteilnahme am Göttlichen, die den Menschen eben doch nicht von seinem Menschsein befreit. Das Göttliche steht hier, so lässt sich Aristoteles aber näher verstehen, gleichwohl nicht in einem Gegensatzverhältnis zum Menschlichen, sondern ist vielmehr dessen äußerste Spitze, seine Vollkommenheitsform, die im Leben des Geistes, im Denken allein erreicht werden kann. Der Gedanke mag für uns heute allzu abstrakt klingen, aber sein Reiz birgt sich in der äußersten Wertschätzung und der Offenlegung der Erhabenheit des Denkens in seiner ganzen Größe. Die *scholē* ist mit dem äußersten Ziel allen Handelns, der Glückseligkeit, dem Glück und dem Sinn der menschlichen Existenz verbunden – und diese Verbindung sollte in der Tradition in besonderer Weise wirkmächtig werden.

So lässt sich zu den beiden *scholē*-Begriffen bei Aristoteles also festhalten: Der *inklusive Begriff* eröffnet dem Akteur eine Vielzahl an Optionen, denen er sich widmen kann und die in sich zunächst einmal nicht hierarchisch unterschieden oder bewertet werden. Hier ist die Freiheitsebene also zum einen scharf gefasst, weil diese *scholē* eine eindeutige *Freiheit von* jeglicher Lohnarbeit und Erwerbs-

---

68 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 7 1177b 16–1178a 8. Übersetzung nach Eugen Rolfes, bearbeitet von Günther Bien (Kursivierungen durch Rolfes/Bien). Aristoteles verwendet hier den sonst von ihm nicht gebrauchten Terminus *athanatízein* und betont so die fundamentale Bedeutung der Aussage (vgl. dazu Julius Jakob Schaaf: „Schole als Grundbegriff der Philosophie des Aristoteles", in: *Agora. Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch. Zu Ehren von Rudolph Berlinger*, Bd. 13, Amsterdam 1987, 225–234, 231 f.; vgl. außerdem Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 56 f.).

69 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 7 1177b 33f–1178a 2.

arbeit bedeutet, das Tun keinem äußeren Zweck unterstellt ist, wenngleich es sekundär diesem äußeren Zweck *auch* zuträglich sein kann. In diesem Begriff haben also jegliche kulturelle Tätigkeiten und Genüsse wie auch politische Betätigungen Raum. Aufgrund der inhaltlichen Unbestimmtheit ist die Freiheit der Ausfüllung dieser *scholē* maximal offen, der Akteur kann sich auf vielfältige Weise betätigen. Der Fokus dieses Begriffs liegt offensichtlich zuerst auf der Freiheit von der Arbeit oder anderem Zwang und Notwendigem, wozu dieser Möglichkeitsraum konkret genutzt wird, ist nicht im Blick und also unscharf.

Anders verhält es sich in Hinsicht auf die *exklusive scholē*, in der die Freiheit von der Arbeit zurücktritt hinter die noch wesentlichere Bestimmung der Verwirklichung des Menschen als solchen und die – vor dem Hintergrund der aristotelischen Anthropologie zu verstehende – dazu notwendige geistige *theoría*, die allein die der in der *scholē* geforderten Selbstzweckhaftigkeit angemessene Tätigkeit ist. Die ‚Freiheit von' ist hier zwar immer noch Voraussetzung, doch die *Freiheit zu* im Sinne der Zweckbestimmung in der *theoría* selbst erst ihr eigentlicher Kern. Als Tätigkeit des Geistes, der als das Göttliche im Menschen verstanden wird, liegt in ihr allein Glück und Vervollkommnung des Menschen. Die praktische Lebensform, das politische, kulturelle etc. Handeln, haben hier nicht länger Raum, weil sie den Geist in der Welt halten und von sich selbst abziehen – was in letzter Konsequenz bedeutet, dass sie die Vervollkommnung des Menschen und dessen Glückseligkeit radikal stören, ja verhindern. Diese emphatische *scholē* ist die unbedingte Steigerung des aristotelischen *scholē*- und *nous*-Konzeptes und es ist offensichtlich, dass die Spannung, in der sie zu dem inklusiven *scholē*-Konzept steht, im Groben die in der nachfolgenden Geistesgeschichte sich durchhaltende Spannung von theoretischer und praktischer Lebensform vorzeichnet.

9. Fazit

Die Untersuchungen der verschiedenen Semantisierungen von *scholē* haben eine Reihe von bemerkenswerten Beobachtungen zutage gefördert. So ist grundsätzlich deutlich geworden, dass es nicht möglich ist, eine einheitliche Bedeutung von *scholē* anzugeben; lässt sich doch eine Vielzahl von Konzepten erkennen, die in unterschiedlichen Kontexten mit *scholē* verbunden sind. Dementsprechend ist dem Befund Elisabeth Welskopfs zuzustimmen: „Ein solches Wort [wie *scholē*] taucht auf, seine Bedeutung schillert, wechselt im Wandel der Zeiten."[70] Während zum Beispiel bei *Hesiod* der Aspekt der *Zeitordnungen* im Vordergrund steht, die sich als wesentlich für das Verhältnis von Arbeit und Ruhe und für die Konzeption der Muße als einer Art regulativer Idee einer post-

[70] Liselotte Welskopf-Henrich, *Probleme der Musse im alten Hellas*, Berlin 1962, 118.

goldenen menschlichen Existenz herausstellen, ist das *scholē*-Verständnis des Tragödiendichters *Aischylos* vor allem durch den Aspekt des ‚Innehaltens' bzw. ‚Unterbrechens' eines bestimmten, dichterisch als schicksalhaft gekennzeichneten Tuns geprägt. Als solche bezeichnet die *scholē* bei Aischylos mehr als nur eine neutral gedachte ‚freie Zeit', die bspw. der Klytaimnestra des *Agamemnon* fehlt. Bei dem als Beispiel für die Komödie betrachteten *Aristophanes* erweist sich der Aspekt des Freiraums – und zwar zunächst vor allem der des Dichters – als wesentlich für das Verständnis von *scholē*, wobei hier eine gesellschaftspolitische und -kritische Bedeutungsdimension wichtig wird, welche die Konnotationen der Begriffsverwendung bestimmen und z. B. die Rolle der Dichtung in der Gesellschaft kritisch thematisieren. Im Kontext der Geschichtsschreibung nun, die durch Thukydides und Herodot repräsentiert worden ist, wird das Konzept der *scholē* noch stärker politisch aufgeladen und in Verbindung mit Themen wie Krieg und Frieden, Freiheit und Selbstbestimmung verwendet. Überdies finden sich hier vielfach auch Belege für negative Konnotationen von *scholē*. Wo Untertanen oder Gegner die Freiheit der *scholē* haben, wird sie aus Sicht der Herrschenden zur Bedrohung, wie Herodots *Historien* in Bezug auf die Figur des Dareios deutlich machen. Sowohl die Dichtung als auch die Geschichtsschreibung führen damit Bedeutungsdimensionen von *scholē* ein, die sich als grundlegend für ihre weiteren Verwendungen z. B. von Seiten der Philosophie erweisen sollten. Gleiches gilt für die Rhetorik, die sich beispielsweise in den hier untersuchten Texten des *Isokrates* bereits mit der konzeptionellen Ausgestaltung einer positiven, mit *scholē* assoziierten Freiheit befasst und auf die Überlegenheit einer Lebensform hinweist, in deren Rahmen die Freiräume der *scholē* durch Wissenschaft und Forschung und eine entsprechende Kultivierung des Leibes ausgefüllt werden.

Für *Platon* und *Aristoteles* ist die *scholē* vor allem mit einer Freiheit von körperlicher Mühe und zweckrationalem Geschäft verbunden. Als solche verweist *scholē* auf die schlechthinnige Grundlage wahrer Wissenschaft, die in ihrer höchsten Form eine allein geistige Tätigkeit darstellt. Die philosophische Konzeption dessen, was durch *scholē* bezeichnet wird, zielt ab auf die für den Geist nötige Freiheit, die letztlich in der *theoría* als der höchsten Verwirklichungsform geistigen Tätigseins gipfelt.

Selbstverständlich kann ein kursorischer Überblick über die verschiedenen Verwendungsweisen von *scholē* in den hier untersuchten Textbeispielen keine umfassende Darstellung der entsprechenden Bedeutungsdimensionen beanspruchen. Es gäbe gewiss noch viele wichtige Aspekte dieser Bedeutungen, die vor dem Hintergrund der hier möglichen Betrachtungen nicht ausreichend zur Sprache kommen konnten. Hier wäre zum Beispiel an die für das Verständnis durchaus wichtige Thematik der Entgegensetzung von Stadt und Land zu denken, die in unseren Betrachtungen zu Hesiod lediglich anklingen konnte. Ebenso wäre dem Thema der Geselligkeit weitaus mehr Berücksichtigung zu

schenken, als dies hier möglich war, da die Frage nach der Geselligkeit der *scholē* einen Bedeutungshorizont markiert, der für die griechische Geschichtsschreibung wichtig ist und hier auch nur in Kürze gestreift werden konnte.

Nichtsdestotrotz hat die vorliegende Untersuchung zeigen können, dass die Weite des semantischen Feldes von *scholē* so groß ist, dass eine einheitliche Übersetzung des Terminus z. B. durch den Ausdruck „Muße" höchst problematisch ist; läuft man doch Gefahr, die unterschiedlichen Konnotationen und Assoziationen, die in den jeweiligen Kontexten mit den Bedeutungen von *scholē* verbunden sind, außer Acht zu lassen. Überdies sind die Überlegungen zum semantischen Feld von *scholē* auch mit Blick auf eine konzeptionell vorgehende Forschung zur Muße insofern von zentraler Bedeutung, als sie darauf hinweisen, dass die Texte der griechischen Antike nicht so etwas wie ein einheitliches, durch *scholē* bezeichnetes Konzept erkennen lassen. Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass Überlegungen zur ‚Muße in der Antike' mindestens bedenklich sind und einer semasiologisch vorgehenden Prüfung der mit *scholē* verbundenen Konzepte nicht standhalten. In dieser Hinsicht sind wichtige Überschneidungen z. B. mit dem von Franziska Eickhoff in diesem Band für das lateinische *otium* erhobenen Befund festzustellen, der sich mit Blick auf die antik-lateinischen Konzeptionalisierungen und Semantisierungen von *Muße* in weiten Teilen mit dem deckt, was hier zur griechischen *scholē* festgestellt worden ist. Gerade in ihrer Zusammenschau vermögen die Betrachtungen zu *otium* und *scholē* einen wichtigen Beitrag zur Sensibilisierung für solche semantischen Fragen leisten, die für jede Forschung zu den Konzepten der Muße in der Antike unerlässlich sind.

Otium, Muße, Müßiggang –
mit Vorsicht zu genießen

Zur Ambivalenz von *otium* in der antiken lateinischen Literatur*

Franziska C. Eickhoff

Otium, Leisure and Idleness – To Be Enjoyed With Caution. The Ambivalence of Otium in Antique Latin Literature. The Latin lexeme *otium* is "an ambivalent, polarizing term that refuses to be clearly defined", as Benjamin Harter emphasizes in his 2016 essay "*De otio*". Harter also highlights the "semantic polyvalency" of *otium* which a number of different components of meaning that are related to the German *Muße* ('leisure', 'idleness') but are rarely congruent. *Otium* can denote idleness and leisure both positively and negatively as well as referring to an active or a contemplative manner of passing one's time. The essay takes this seminal observation as a starting point. It adopts a semantic approach in order to determine the ambivalence of the term's range of meanings. The semantic field of *otium* is studied in detail. It encompasses components of meaning such as rest, peace, serenity, but also boredom, inanity, frivolity and vice. The analysis will show that the specific semantics of *otium* can only be grasped when taking account of the synergies between the various components of meaning. On the basis of these insights, the similarities and contrasts between the different concepts labelled *otium* (or, in English, idleness or leisure) will become visible.

* Die folgenden Überlegungen gehen aus Untersuchungen hervor, die ich im Rahmen meines Dissertationsprojektes „Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur" im Teilprojekt B1 „Räume der Muße in der griechischen und römischen Briefliteratur" des SFB 1015 Muße an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg durchgeführt habe. Die Ergebnisse habe ich vollständig als Kapitel 6 „Anhang: Der lateinische Begriff *otium*" meiner Dissertation „Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur", Diss. Freiburg 2017 ausgeführt (diese erscheint in den Bänden Franziska C. Eickhoff, *Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur*, Tübingen 2021 sowie Franziska C. Eickhoff, *Der lateinische Begriff* otium. *Eine semantische Studie*, Tübingen 2021). Hilfreiche Anregungen und wichtige Impulse verdanke ich den Arbeiten von und den Gesprächen mit meinem Kollegen Benjamin Harter, der die Semantik des *otium*-Begriffes im Briefkorpus der lateinischen Literatur eingehend studiert und aufbereitet hat, vgl. Benjamin Harter, „*De otio* – oder: die vielen Töchter der Muße. Ein semantischer Streifzug als literarische Spurensuche durch die römische Briefliteratur", in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016 (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 1), 21–42.

1. *Otium* und Muße – ein Problemaufriss

Aus unserer Schulzeit sind wir gewöhnt, *otium* mit ‚Muße' zu übersetzen, wir assoziieren diese ‚Muße' mit den Musen und denken an eine geistig und musisch gefüllte und erfüllte Freizeit. Als Muster denken wir dabei auch und vor allem an Cicero, aber wir wissen, daß Cicero über diese Muße, in der er seine philosophischen Werke geschrieben hat, gar nicht glücklich war. Diese Muße war ihm aufgezwungen, weil er politisch kaltgestellt worden war.[1]

Das vorangestellte Zitat ist einem Aufsatz von Joachim Dalfen entnommen, in dem der Autor die Semantik von *otium* untersucht und die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes im Kontext von „Freizeit" und „Freizeitkultur" herausarbeitet. Darin zeigt er, dass das semantische Spektrum von *otium* keineswegs mit dem des deutschen Begriffes „Muße" deckungsgleich ist, sondern verschiedene Bedeutungsvarianten kennt, die manchmal Spielarten von Muße sind und manchmal unseren gewohnten Vorstellungen von Muße entgegenstehen. Darüber hinaus wird *otium* nicht nur zur Bezeichnung verschiedener Freizeitformen verwendet, sondern tritt gleichermaßen im Kontext von Militär, Politik und Gesellschaft, sowie im Spannungsfeld zwischen beruflichem und privatem Leben auf – Bereiche, die sich durch die drei wichtigsten Antonyme von *otium* zu *bellum* (Krieg), *tumultus* (Unruhe) und *negotium* (Berufsbeschäftigung, Pflicht) gewinnen und definieren lassen.[2] Die hierbei deutlich werdenden Ambivalenzen und semantischen Spielräume machen das Proprium von *otium* aus[3], das wie *virtus*, *pietas* und *humanitas*, um nur ein paar wenige zu nennen, zu jenen lateinischen Kultur- und Wertbegriffen zählt, deren Semantik wir aufgrund des mit ihnen verbundenen, vielschichtigen Konzeptes nur schwer erfassen und die wir kaum passend übersetzen können. Ein eindeutiges antikes Mußekonzept lässt sich aus dem *otium*-Begriff nicht ohne Weiteres und nicht direkt ableiten. Und doch hat *otium* zweifellos etwas mit unserer zeitgenössischen Vorstellung von Muße zu tun. Benjamin Harter, der im Rahmen des SFB 1015 Muße-Projektes „Räume der Muße in der griechischen und römischen Briefliteratur" die Semantik der *otium*-Okkurrenzen in der lateinischen Briefliteratur untersucht hat, kommt zu der Schlussfolgerung, dass *otium*

[…] ein von Ambivalenz geprägter, polarisierender Begriff [ist], der sich einer eindeutigen Definition verweigert. Er weist eine semantische Polyvalenz anscheinender Gegensätze oder – besser gefasst – Komplemente auf: *otium* und *negotium*, Muße und Müßiggang,

[1] Joachim Dalfen, „Ciceros ‚cum dignitate otium' – Einiges zur (nicht unproblematischen) Freizeitkultur großer Römer", in: Ernst Sigot (Hg.), Otium – Negotium, Wien 2000, 167–187, 170.

[2] Eine umfassende Analyse und Beschreibung des mentalen Konzeptes von *otium* unter Berücksichtigung von mehr als 800 Belegstellen ist Teil meiner Dissertation. Für die dort erzielten Ergebnisse vgl. Eickhoff, „Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur", 373–447.

[3] Vgl. Benjamin Harter, „*De otio* oder: die vielen Töchter der Muße", 24.

actio und *contemplatio,* geistige Beschäftigung und Nichtstun, Anspannung und Entspannung, Stadt und Land, gelingend und misslingend, freiheitlich geprägt und oktroyiert.[4]

Muße wird von Harter als eine von vielen verschiedenen Bedeutungsvarianten von *otium* genannt, doch bei näherer Betrachtung sind auch die anderen aufgeführten Bedeutungsmöglichkeiten (Balance zwischen geistiger Beschäftigung und Nichtstun, zwischen Anspannung und Entspannung, etc.) Parameter oder mögliche Realisierungsformen von Muße. Die Existenz einer Verbindung zwischen *otium* und Muße erscheint offensichtlich, diese zu konkretisieren und zu beschreiben ist aber aufgrund der Vielschichtigkeit beider Begriffe umso schwieriger, wie Dalfen betont. Zu dieser Aufgabe will die folgende Studie der *otium*-Semantik einen Beitrag leisten, indem sie die Komplexität und Verschiedenartigkeit der Begriffe als gegeben voraussetzt, darüber aber hinausgeht und auf einer tieferen Ebene nach Gemeinsamkeiten einzelner semantischer Komponenten sucht.

Wenn nach Gemeinsamkeiten von Muße und *otium* gefragt wird, muss zuallererst ein grundlegendes Verständnis beider Begriffe gegeben sein. Während ich für die Definition von Muße auf Arbeiten und Ergebnisse des Sonderforschungsbereiches „Muße. Konzepte, Räume, Figuren" der Albert-Ludwigs-Universität zurückgreife, kann die Komplexität und Polysemie des *otium*-Begriffes mit einem Ansatz der kognitiven Semantik beschrieben werden, der davon ausgeht, dass dem semantischen Spektrum eines Begriffes ein umfassendes mentales Konzept zugrunde liegt, welches das facettenreiche Bedeutungspotenzial eines Begriffes in seiner Gänze definiert und immer mitklingt, wenn das Wort in einem bestimmten Kontext verwendet und konkretisiert wird.[5] Dieses mentale Konzept von *otium* zu beschreiben, ist wesentliches Anliegen und Ausgangspunkt dieses Beitrags. Dabei sollen die konstitutiven Komponenten herausgearbeitet werden, die bei jeder Verwendung des Begriffes anklingen, auch wenn sie je nach inferentiellem Kontext nicht immer prominent im Vordergrund stehen.[6] Um ein möglichst ganzheitliches Bild der *otium*-Semantik zu erfassen, liegt der Studie ein gattungs- und autorenübergreifendes Korpus von über 800 *otium*-Okkurrenzen aus literarischen Texten der Zeit von 250 v. Chr. bis 250 n. Chr. zugrunde, aus dem ich im Folgenden exemplarische Verwendungsbeispiele anführe, die zum einen aufgrund ihrer Aussagekraft hinsichtlich des mentalen

[4] Harter, „*De otio* oder: die vielen Töchter der Muße", 40.

[5] Zur Methode vgl. George Lakoff, *Women, fire and dangerous things. What categories reveal about the mind*, Chicago 1987, Ch. 2: „From Wittgenstein to Rosch", 12–57 (mit einem Überblick über die Entwicklung kognitiver Modelle); Sebastian Löbner, *Semantik. Eine Einführung*, 2. aktual. u. stark erw. Aufl., Berlin/Boston 2015, bes. Kap. 2 „Dimensionen der Bedeutung" und 3.2 „Lexikalische Ambiguität"; Gilles Fauconnier, „Pragmatics and Cognitive Linguistics", in: Laurence Horn/Gregory Ward (Hgg.), *Handbook of Pragmatics*, Oxford 2004, 657–674, *passim* (zur Verbindung von kognitiver Semantik und Pragmatik).

[6] Vgl. Eickhoff, „Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur", 393 f. zu den methodischen Grundlagen der Untersuchung.

Konzeptes von *otium* und zum anderen so ausgewählt sind, dass Bedeutungsvarianten und Bedeutungskomponenten aus allen Verwendungskontexten gleichermaßen berücksichtigt werden, freilich ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Die Bedeutungskomponenten von *otium* sind Anhaltspunkte, um zu rekonstruieren, wie in der römischen Antike über Muße im weiten Wortsinn gedacht wurde, und sie sind zugleich Anknüpfungspunkte, an denen wir das zeitgenössische Verständnis von Muße reflektieren und konkretisieren können. Davon ausgehend werden am Ende des Beitrags die semantischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Muße und *otium* verdeutlicht. Dafür gehe ich in vier Schritten vor: Zunächst gebe ich eine kurze Definition dessen, was im Folgenden unter Muße verstanden werden soll, anschließend greife ich die drei zentralen Bedeutungsbereiche von *otium* – Militär, innenpolitische Ruhe und freie Zeit – auf und beleuchte die jeweiligen Bedeutungsmöglichkeiten und semantischen Komponenten. Abschließend soll die eingangs aufgeworfene Frage nach den Gemeinsamkeiten von Muße und *otium* noch einmal erörtert und Antworten vorgeschlagen werden.

2. Muße – eine Annäherung

Muße – das klingt beim ersten Hören nach einem verheißungsvollen und glücksversprechenden, darüber hinaus nicht weiter definierten Zustand einer ansonsten unverfügbaren freien Zeit. „Wenn ich Muße habe" … wollen wir dieses und jenes machen. Schließt man an diese erste Assoziation aber die Frage an, was Muße eigentlich genau ist, stellt sich die Antwort als viel weniger evident heraus als ursprünglich angenommen. Wenn „Muße" in der allgemeinen Bedeutung „freie Zeit und [innere] Ruhe, um etwas zu tun, was den eigenen Interessen entspricht"[7] verstanden wird, sind die Bedeutungen „Zeit haben"[8], „Freizeit", „Ruhestand", „Frieden", „Erholung", „intellektuelle Beschäftigung" und „für sich leben"[9], die Dalfen auch für *otium* nachweist, dazu sehr ähnlich, wenn auch nicht vollständig deckungsgleich. Allerdings grenzt sich im Deutschen die positiv konnotierte Muße – anders als das lateinische *otium* – von ihrer Schwester „Müßiggang" ab, die mit „Faulheit" oder „erzwungener Untätigkeit"

[7] Dudenredaktion (Hg.), *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, 4., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim 2001, s. v. „Muße". Für eine Diskussion und einen Definitionsvorschlag für ein Mußekonzept vgl. Eickhoff, „Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur", 4–19.

[8] Für *otium* in der Bedeutung „Zeit haben" (*si otium est*) vgl. z. B. Plaut. Aul. 771; vgl. dazu Dalfen, „Ciceros ‚cum dignitate otium' – Einiges zur (nicht unproblematischen) Freizeitkultur großer Römer", 172.

[9] Vgl. für alle genannten Bedeutungsvarianten Dalfen, „Ciceros ‚cum dignitate otium'", 172 f.

in Verbindung gebracht wird. Darin wird das Spannungsverhältnis, in dem der *otium*-Begriff oszilliert, deutlich: Sein Bedeutungsspektrum ist so weit, dass es Gegensatzpaare wie „Muße“ und „Müßiggang“ umfasst und scheinbar entgegengesetzte Konzepte vereint, deren Unterschiede im Deutschen durch zwei Begriffe expliziert werden.[10] Denn durch die semantische Abgrenzung vom Müßiggang wird deutlich, dass Muße mit Sinnstiftung, Erfüllung und Glück verbunden ist[11], während Müßiggang semantisch in der Nähe von Langeweile, Leere und sinnlosem Zeitvertreib steht.[12] Doch auch diese vermeintliche Eindeutigkeit des deutschen Mußebegriffes ist trügerisch.

Für das Phänomen Muße sind Ambivalenzen ebenso charakteristisch wie für den *otium*-Begriff, denn sie zeichnet sich gerade nicht durch eine einseitige Tätigkeit oder eine vollständige Untätigkeit aus, sondern vielmehr durch einen „Schwellencharakter [...] zwischen Tätigkeit und Untätigkeit sowie zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit“.[13] Damit geht einher, dass Muße nicht ganz absichtslos sein kann, sich aber andererseits auch nicht erzwingen lässt: Es ist nicht möglich, durch ein bloßes „Ich will jetzt sofort Muße erleben“ Muße auch tatsächlich zu erleben. Stattdessen stellt sie sich in einer zweckfreien, nicht ziel*gerichteten*, aber doch ziel*führenden* Kreativität und Produktivität ein, die, mit dem von Hans-Georg Soeffner geprägten Paradoxon gesprochen, als „absichtsvolle Absichtslosigkeit“ beschrieben werden kann.[14]

Schließlich zeichnet sich Muße durch eine bestimmte Erfahrung von Zeit und Raum aus. So wird jeder, der schon einmal Muße erfahren hat, beobachtet haben, dass die Zeit bei Mußetätigkeiten entweder stehen zu bleiben scheint oder in ihrem Vergehen und Voranschreiten nicht mehr wahrgenommen wird – und am Ende ist es viel später als beim letzten Blick auf die Uhr. Diese Erfahrung von der Zeit hat, so Günter Figal, unmittelbar mit der Erfahrung des Raumes im Mußezustand zu tun: denn während wir das Verstreichen der Zeit nicht mehr wahrnehmen, sind wir viel mehr im Raum präsent.[15] Das schlägt sich schon

[10] Ähnlich wie im Lateinischen gibt es auch in anderen (europäischen) Sprachen keine trennscharfe Unterscheidung zwischen Muße und Müßiggang, vgl. Jochen Gimmel/Tobias Keilig/et al., *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 20 zur nicht unproblematischen Übersetzung von *leisure* und *idleness* mit den deutschen Begriffen „Muße“ und „Müßiggang“.

[11] Zum Zusammenhang von Muße und Glück vgl. Gimmel/Keiling, *Konzepte der Muße*, 94 f.

[12] Vgl. Günter Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, in: *Muße. Ein Magazin* 1 (2015), 17–25, 20.

[13] Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 1–11, 3.

[14] Vgl. Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 34–53, *passim*.

[15] Günter Figal, „Räumlichkeit der Muße“, in: Franziska C. Eickhoff, *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick auf andere Gattungen*, Tübingen 2016 (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 1), 15–20, *passim* (zu Eigenschaften

im Vokabular nieder, das wir für die Beschreibung von Mußeerfahrungen verwenden und das sich ausdrücklich auf räumliche Phänomene bezieht: „in einen Roman eintauchen“ oder „in seine Gedankenwelt versunken sein“. Zum anderen verfügt jede Gesellschaft über spezielle Räume, die die Erfahrung von Muße begünstigen, denken wir an Gärten, Museen und Bibliotheken. Hier tritt das Nebeneinander von Möglichkeiten (Welches Bild schaue ich mir an? Welches Buch lese ich?) an die Stelle des sonst dominierenden linearen Nacheinanders der Zeit, das unseren auf Produktivität und Effizienz ausgerichteten Alltag prägt.[16] Damit das Nebeneinander von Möglichkeiten und der dadurch entstehende geistige und transgressive Freiraum als solche erfahren werden können, muss das Individuum gelassen und bereit sein, Dinge gedanklich los-, einfach sein und sich auf eine bestimmte Tätigkeit einzulassen. Muße ist dann der Zustand oder genauer gesagt: die mentale und emotionale Disposition des Individuums bei eben dieser Tätigkeit.

Sicherlich lassen sich die Überlegungen, was das Wesen der Muße ausmacht, weiter ausführen und differenzieren[17], doch die zentralen Charakteristiken von Muße, die für den Vergleich mit *otium* relevant sind, wurden bereits genannt: Aufbauend auf einer äußerlich freien Zeit, erfährt das Individuum in Muße einen Freiraum, in dem das Nebeneinander von (neuen) Möglichkeiten an die Stelle des gerichteten linearen Nacheinander von Verpflichtungen des Alltags tritt. Gelingt es dem Individuum, sich gedanklich frei zu machen und in diesen mentalen Raum einzulassen, tritt die Wahrnehmung der Zeit zurück und der Raum wird zunehmend präsent. Entscheidend ist aber die innere Einstellung des Individuums, ohne die die Muße in Langeweile oder Lethargie, Sinnlosigkeit und Verdruss umschlagen kann. Denn Muße zeichnet sich schließlich und besonders durch ihren Schwellencharakter aus, der sie im Spannungsfeld zwischen Tätigkeit und Untätigkeit, zwischen Absicht und Absichtslosigkeit und zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit verortet.

Vor diesem Hintergrund will ich nun die Semantik von *otium* in den drei genannten Kontexten näher beleuchten und herausarbeiten, welche Eigenschaften von Muße auch in der Semantik von *otium* erscheinen – und inwiefern diese über das Bedeutungsfeld von Muße hinausgeht.

---

und Funktionen von Mußeräumen), hier bes. 18 (zur Erfahrung der Zeit im Zustand der Muße sowie zum Nebeneinander als Charakteristikum von Mußeräumen); vgl. auch Günter Figal/Tobias Keiling, „Das raumtheoretische Dreieck“, in: Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hgg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, Tübingen 2016 (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 2), 9–28, 18–20 (zur Räumlichkeit der Muße).

[16] Vgl. Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Dies. (Hgg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017 (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 5), 1–17, 1 f.; Güter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 27–33, *passim*.

[17] Vgl. die unter Anm. 12 bis 18 angegebene Literatur.

3. *Otium* als Antonym zu *bellum*: zwischen Sicherheit und sittlichem Verfall

Wenn man bei *otium* zunächst an Muße denkt, mag es überraschen, den Begriff zuerst ausgerechnet in militärischen Kontexten zu analysieren. Doch tatsächlich spielt die militärische Komponente bei der Erschließung der Semantik von *otium* eine zentrale Rolle[18]: Denn *otium* wird nicht nur auffallend häufig zur Beschreibung von militärischen Situationen verwendet, sondern auch der früheste überlieferte Beleg für *otium* evoziert einen militärischen Kontext, nämlich in der Tragödie *Iphigenia* des apulischen Dichters Quintus Ennius (239–169 v. Chr.).[19]

Ennius ist uns heute, obwohl uns seine Werke nur fragmentarisch überliefert sind, im Wesentlichen für sein umfassendes Geschichtswerk *Annales* bekannt, neben dem er zahlreiche griechische Dramen auf Lateinisch adaptiert und dadurch die römische Literatur wesentlich geprägt hat. In der Tragödie *Iphigenia* müssen die griechischen Soldaten lange und untätig auf ihre Abfahrt nach Troja warten, wohin sie eigentlich in den Krieg ziehen sollen, und beklagen während dieser Wartezeit ihr *otium*:

otio qui nescit uti,
plus negoti{i} habet quam cum est negotium in negotio.
[...]
otioso in otio animus nescit quid velit.
hoc idem est; em neque domi nunc nos nec militiae sumus.[20]

Wer das *otium* nicht zu nutzen weiß,
der hat mehr *negotium* (Mühe), als wenn er im *negotium* ein *negotium* hat.
[...]
in einem untätigen *otium* weiß der Geist nicht, was er will.
und so ergeht es uns; denn weder sind wir aktuell zu Hause noch sind wir im Kampf.

Für die Soldaten ist es, das wird in den letzten Worten dieses Zitates deutlich, eine bizarre Situation, im (militärischen) Dienst zu sein und dabei zwar weder

[18] Jean-Marie André spricht sich 1962 für die These aus, dass sich die Etymologie von *otium* sogar auf das Wort *indutiae* (= Waffenruhe) zurückführen lässt und ursprünglich die freie Zeit bezeichnet, die den Soldaten während der Kampfunterbrechungen oder einer (zeitlich beschränkten) Waffenruhe zur Verfügung steht (vgl. Jean-Marie André, *Recherches sur l'otium romain*, Paris 1962, 22). Wenngleich er diese Annahme in seiner bis heute als Referenzwerk geltenden Monographie *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine* widerruft und zu dem Schluss kommt, dass sich die Etymologie von *otium* nicht mit Sicherheit bestimmen lässt (vgl. Jean-Marie André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris 1966, 12), zeigt seine plausibel argumentierte Vermutung die enge Verbindung von *otium* und militärischem Kontext.

[19] Vgl. zur Stelle auch Wolfgang Kofler, „Muße in der römischen Literatur. Zwei Inszenierungen in Ennius' *Iphigenie* und Plinius' *Epistel* 1.6", in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 91–106, 94–100.

[20] Enn. *scaen.* 84 Manuwald.

zu kämpfen noch etwas anderes Sinnvolles zu tun zu haben, aber trotzdem nicht dienstfrei zu sein. Wenn Soldaten *otium* haben, bedeutet das in der Regel eine längere, aber zeitlich begrenzte Auszeit von den Kampfhandlungen und von ihrer Waffenpflicht, ähnlich wie im Heimaturlaub.[21] In dieser Zeit außer Dienst haben sie *otium* und können normalerweise tun und lassen, was sie wollen. Jetzt aber wird dieser Zustand mit seinem komplementären Gegenstück, dem Militärdienst, auf problematische Weise vermischt: Die Soldaten haben *otium*, aber sie sind doch nicht frei, weil sie in Habacht-Stellung auf das Ende der Windstille warten müssen, damit sie in See nach Troja stechen können.

So haben die Soldaten einerseits *otium*, doch andererseits können sie es in der gegebenen Situation für nichts nutzen (*otio qui nescit uti*). So ist die Untätigkeit und Passivität der Soldaten unfreiwillig und wird von ihnen infolgedessen als Last empfunden. In Ermangelung eines sinnvollen und sinnstiftenden Elementes erhält der *otium*-Begriff hier aufgrund der Situation, auf die er sich bezieht, Konnotationen von Leere und Sinnlosigkeit. Im Deutschen bezeichnen wir einen Zustand der als sinnlos empfundenen Untätigkeit als Langeweile – und eher nicht als Muße.[22] Denn Muße beschreibt ja gerade das „Versinken" und „Aufgehen" in einer als sinnstiftend wahrgenommenen Tätigkeit, bei der wir die Zeit nicht mehr wahrnehmen; Langeweile hingegen lässt sich mit Rüdiger Safranski gesprochen als „[d]as lähmende Rendezvous mit dem reinen Zeitvergehen […]"[23] beschreiben, ganz so wie es in der Situation der Soldaten der Fall ist. Schließlich bilden die mit Laut- und Wort*wiederholungen* spielenden Stilmittel die Monotonie des Wartens ab, die den Leser oder Zuschauer der Tragödie die Situation der Soldaten auch emotional nachempfinden lassen.[24]

Diese früheste und für das semantische Potenzial von *otium* aufschlussreiche Belegstelle reiht sich in eine große Zahl Okkurrenzen von *otium* ein, in denen der Begriff epochen- und autorenübergreifend als Antonym zu *bellum*[25] gebraucht und häufig in einem Atemzug mit *pax*[26] genannt wird. Die basale und zentrale

[21] Vgl. Karl Büchner, „Der Soldatenchor in Ennius' Iphigenie", in: *Grazer Beiträge* 1 (1972), 51–67, 65 mit Anm. 4, nachgedruckt in: Ders., *Studien zur römischen Literatur*, Band X: *Römische Dichtung*, Wiesbaden 1979, 1–15, 14, zitiert in Kofler, „Muße in der römischen Literatur. Zwei Inszenierungen in Ennius' *Iphigenie* und Plinius' *Epistel* 1.6", 98 mit Anm. 24.

[22] Vgl. Kofler, „Muße in der römischen Literatur. Zwei Inszenierungen in Ennius' *Iphigenie* und Plinius' *Epistel* 1.6", 96 f.

[23] Rüdiger Safranski, *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, München 2015, 11.

[24] Vgl. Kofler, „Muße in der römischen Literatur. Zwei Inszenierungen in Ennius' *Iphigenie* und Plinius' *Epistel* 1.6", 96 f.: Figura etymologica, Alliteration, Reim, Assonanz, Parareim bilden die Monotonie des Wartens ab und machen es für den Leser nachvollziehbar.

[25] Das Gegensatzpaar *otium* – *bellum* wird u. a. evoziert in Sall. *Iug*. 14,13; Cic. *Pis*. 73 und Lucan. 2,487 f.

[26] Das Hendiadyoin *pax atque otium* findet sich u. a. bei Plaut. *Amph*. 208; vgl. auch Ernst Bernert, „Otium", in: *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* 4 (1949/50), 89–99 und

Implikation, die *otium* in diesem semantischen Umfeld hat, ist die Abwesenheit von einer Bedrohung, die in der Regel von einem Feind ausgeht. Manchmal wird dieser sogar explizit erwähnt, sodass beispielsweise die Fügung „*otium* von einem Feind" entsteht (*ab hoste otium fuit*).[27]

In der Bedeutung „Abwesenheit von militärischen Feinden" ist *otium* aber, anders als man es vielleicht erwartet, kein eindeutig positiv belegtes Wort. Freilich gilt *otium* als Ziel politischen Handelns und insbesondere in Zeiten von Gefahr als erstrebens- und wünschenswert. Doch in historiographischen Werken, in denen sich diese Bedeutungsvariante besonders häufig findet, werden auch Schattenseiten und negative Implikationen eines lang anhaltenden Friedens erkennbar. Denn in einer Zeit ohne externe Gefahren, schreibt der augusteische Historiker Titus Livius (59 v. Chr. – 17 n. Chr.), lasse die im Militär erworbene und trainierte Disziplin nach und öffne so den Raum für Faulheit, Ausschweifungen und Lasterhaftigkeit:

positis externorum periculorum curis ne luxuriarent otio animi, quos metus hostium disciplinaque militaris continuerat.[28]

damit der Mut, den die Furcht vor den Feinden und die militärische Disziplin zusammengehalten hatte, durch das *otium* nicht in Ausschweifungen verfällt, wenn die Sorgen um äußere Gefahren beigelegt sind.

Verwendungen wie diese, in denen *otium*, der politische Frieden, gedanklich mit einem daraus hervorgehenden Verfall von Disziplin und Tapferkeit verbunden wird, heben hervor, dass in der Semantik des *otium*-Begriffes auch die Komponenten „Faulheit" und „laisser faire" angelegt sind. Diese treten wenig später bei dem Historiker Gaius Sallustius Crispus (86–35/34 v. Chr.) in den Vordergrund: Davon ausgehend, dass das ethische Verhalten der Menschen und ihre Tugenden die treibenden Kräfte der Geschichte sind[29], rückt in seinen Monographien über herausragende Ereignisse der späten römischen Republik das andauernde *otium*, das den sittlichen Verfall und den Verlust von Werten wie Tapferkeit, Disziplin und Sorge für das Gemeinwohl begünstigt, ins Zentrum des Geschehens. Im Verblassen und Verschwinden solcher Tugenden sieht Sallust die Ursache des Übels, das er während der schwelenden Bürgerkriege zwischen Caesar und Pompeius und zwischen Octavian und Antonius in den

---

Jean-François Thomas, „De la paix des armes à la tranquillité de l'âme: étude lexicale de *pax* et de certains synonymes", in: *Revue des Études Latines* 89 (2011), 56–75, 61–63.

[27] Z. B. Liv. 3,14,1.

[28] Liv. 1,19,4.

[29] Sallust will „durch die Aufdeckung der menschlichen Triebkräfte eine moralische Perspektive enthüllen […]. Das Menschenbild Sallusts ist dabei negativ, seine Auffassung von dem Lauf der Geschichte zutiefst pessimistisch", Jochen Bleicken, *Geschichte der römischen Republik*, 4. Aufl., München 1992, 198. Dies zeigt sich unter anderem darin, dass Sallust in seine Schriften immer wieder Reden, politische Exkurse, Personencharakterisierungen einpflegt und mit dem historischen Geschehen in Verbindung stellt. Vgl. dazu Michael von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, Band 1, 4. Aufl., München 2009, 360–364.

letzten Jahren der Republik beobachtet.[30] So schreibt er dann entsprechend in seiner Monographie über den jugurthinischen Krieg[31]:

sed ubi illa formido mentibus decessit, scilicet ea, quae res secundae amant, lascivia atque superbia incessere. ita quod in advorsis rebus optaverant otium, postquam adepti sunt, asperius acerbiusque fuit. namque coepere nobilitas dignitatem, populus libertatem in lubidinem vortere, sibi quisque ducere trahere rapere.[32]

Aber als jene heftige Furcht aus den Gemütern wich, fielen freilich die Laster ein, die das Glück lieben: Zügellosigkeit und Hochmut. So war das *otium*, das sie im Unglück so sehr gewünscht hatten, ziemlich herb und schmerzlich, nachdem sie es einmal erlangt hatten. Denn die Nobilität begann ihre Würde, das Volk seine Freiheit in Zügellosigkeit zu verkehren, und ein jeder nur für sich selbst Dinge zu hamstern, zu plündern und zu rauben.

In diesem Kontext impliziert *otium* zum einen, dass der Frieden nicht selbstverständlich ist, sondern erst nach siegreichem Kampf gegen externe Feinde, durch Mühen, Anstrengung und Disziplin eintritt. Zum anderen ist der Friedenzustand zugleich mit der Gefahr konnotiert, den Verlust von Werten und den moralischen Verfall einer Gesellschaft zu begünstigen, wenn die Menschen die neu gewonnene Freiheit nicht hinreichend sinnvoll zu gestalten wissen. Das erinnert an die Feststellung des Soldatenchores in Ennius' *Iphigenia*, demzufolge man das *otium* richtig zu nutzen wissen muss, sonst wird es zur Last. Schließlich erlaubt es *otium* den Menschen, sich auf sich selbst zurückzuziehen, anstatt sich für das Gemeinwohl und die Gesellschaft einzusetzen. Dadurch erfahren Egoismus und Habgier einen Aufschwung (*sibi quisque ducere trahere rapere*) und das gesamtgesellschaftliche Ganze gerät aus dem Blick. *Otium* als gesellschaftlicher Zustand kann, so die bei Sallust anklingende Schlussfolgerung, eine Bedrohung für den Zusammenhalt sein.

Nicht nur in Bezug auf die gesamte Gesellschaft, sondern speziell auch für die Soldaten selbst, ist *otium* negativ konnotiert: *ne res disciplinae inimicissima, otium, corrumperet militem* [...][33] – „damit nicht die Sache, die der größte Feind der militärischen Disziplin ist, das *otium*, den Soldaten verderbe." Die Furcht der Römer vor Erschlaffung und Ausschweifungen, die das Gegenteil ihrer Ideale von *virtus* (Tugend) und *fortitudo* (Tapferkeit) sind, führt einigen Zeugnissen zufolge gar so weit, dass andere Anlässe gesucht und gefunden wurden,

[30] Für einen Überblick vgl. u. a. Martin Jehne, *Die römische Republik. Von der Gründung bis Caesar*, 3. Aufl., München 2006, Kap. 8: „Von der Aufweichung des sullanischen Staates bis zur Katastrophe der Bürgerkriege: Der Niedergang der Republik", 101–123; Bleicken, *Geschichte der römischen Republik*, Kap. 9 „Auflösung der Republik", 76–86, 196–208, und Kap. 10 „Aufrichtung der Monarchie", 87–93, 209–219.

[31] Krieg zwischen der Römischen Republik und König Jugurtha von Numidien von 111 bis 105 v. Chr. Sallust beleuchtet aber nicht nur das Kriegsgeschehen, sondern auch die innenpolitischen Verhältnisse in Rom, deckt Rivalität und Korruptheit der machthabenden Nobilität auf und sieht hierin Anzeichen für den folgenden inneren Verfall der Republik.

[32] Sall. *Iug.* 36,4.

[33] Vell. 2,78,2.

mit denen die Folgen des *otium* eingegrenzt und den Soldaten und Bürgern Disziplin und Gehorsam abverlangt werden sollten.[34]

Die Ambivalenz dieser Konnotationen von *otium* spiegelt sich in konzentrierter Form beim kaiserzeitlichen Geschichtsschreiber Publius Cornelius Tacitus (ca. 56–120 n. Chr.) wider. Dieser behandelt in seinen *Annales* – die er etwa hundert Jahre später als sein literarisches Vorbild Sallust[35] in einem gänzlich veränderten gesellschaftspolitischen Klima verfasst – die Zeit vom Tod des Augustus (*ab excessu Augusti*, 14 n. Chr.) bis zum Tod Neros (68 n. Chr.) und thematisiert dabei die Frage, „[…] wie sich die politisch-moralische Korruption hat ausbreiten können. Sie ist der Preis, der für die pax Augusta bezahlt werden musste."[36] Der Verbindung von *pax* bzw. *otium* mit dem Verlust von Werten und Tugenden kommt dabei eine prominente Stelle im Geschichtsbild des Autors zu. In diesem Sinne beginnt der Abschnitt über die Herrschaft des für seine Ausschweifungen bekannten Kaisers Nero (37–68 n. Chr.) mit den Worten:

otium foris, foeda domi lascivia[37]

Frieden herrschte nach außen, im Inneren hässliche Zügellosigkeit.

Die sprachliche Kürze und Dichte unterstreicht die Wirkung der Worte und wird stilistisch geschickt verstärkt. So fällt zunächst der chiastisch abgebildete Gegensatz zwischen dem außenpolitischen Frieden und dem moralischen Verfall im Inneren der Gesellschaft ins Auge. Während nach außen hin alles ruhig und friedlich ist, verbreitet sich im Inneren eine hässliche (*foeda*!) Lasterhaftigkeit. Beides scheint unvereinbar nebeneinander zu stehen – ganz so, wie die alten römischen Tugenden und das Ideal der *virtus*, mit denen *otium* an den Außengrenzen überhaupt erst erwirkt wurde, unvereinbar mit den neuen Lebensweisen der Kaiserzeit zu sein scheinen.[38] Dabei impliziert *otium* zwar, dass ein lang gehegtes Ziel (Frieden an den Außengrenzen) erfolgreich erreicht wurde. Aber durch die Alliteration von *foris* und *foeda* wird eine so markante Verbindung mit dem desolaten innenpolitischen Zustand hergestellt, dass beide Seiten in einem Kausalzusammenhang zueinander zu stehen scheinen. Die Tatsache, dass diese Konnotationen von *otium*, die bei Sallust und Livius noch ausdrücklich expliziert wurden, hier ohne erklärenden Kontext wirkungsvoll rhetorisch eingesetzt werden können, zeigt, dass sie fester Bestandteil des mentalen Konzeptes von *otium* sind und auch dann mitgedacht werden müssen, wenn sie nicht ausdrücklich genannt werden.

---

[34] So soll z. B. die Furcht vor den Göttern eingeführt worden sein.

[35] Vgl. von Albrecht, Geschichte der römischen Literatur, 880.

[36] Christiane Reitz, *Die Literatur im Zeitalter Neros*, Darmstadt 2006, 4.

[37] Tac. *ann.* 13,25.

[38] Über die Friedenspolitik der Kaiser Augustus und Tiberius äußert sich Tacitus skeptisch, vgl. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boëthius*, Band 2, 4. Aufl., München 2009, 893.

Fassen wir zusammen: *Otium*, das in einem militärischen Kontext den Zustand bezeichnet, in dem keine Bedrohung besteht und nicht gekämpft werden muss, wird abhängig von der Situation sehnend gewünscht oder verdammt: In Zeiten von Krieg und Gefahr ist *otium* mit Frieden, Sicherheit und der Hoffnung auf ein sorgenfreies Leben konnotiert. Dieses *otium* zu erreichen, ist Ziel aller militärischen Handlung der Römer. Doch ist das *otium* einmal erreicht, sind die Kämpfe eingestellt und Frieden etabliert, schwindet gleichzeitig die Notwendigkeit, sich anzustrengen, tapfer und tugendhaft zu sein und gibt Raum für Nachlässigkeit, Schlaffheit, Faulheit und Lasterhaftigkeit. All dies wird in der Kaiserzeit mit dem *otium*-Begriff konnotiert. Die Römer, für die militärische Tugenden traditionell an erster Stelle standen, mussten lernen, mit der ungewohnten Freiheit (*otium*) in Friedenszeiten so umzugehen, dass diese ihnen nicht zum Schaden gereicht und in ihr Gegenteilt verkehrt wird. Wie die Soldaten bei Ennius schon sagten: Wer das *otium* nicht zu nutzen weiß, dem ist es Last und dem schadet es. Genauso ist es mit der Muße: Wird freie Zeit mit einer beliebigen, aber als sinnstiftend erfahrenen Tätigkeit verbracht, ist die Chance groß, diese Freiheit als Muße zu erleben; ohne das sinnstiftende Element besteht die Gefahr, dass sich anstelle von erfüllender Muße viel eher Langeweile, Müßiggang oder gar Lethargie einstellen.

4. *Otium* als Antonym zu *tumultus*: innenpolitische Ruhe

Nicht nur ein außenpolitischer, sondern auch ein innenpolitischer Frieden wird häufig mit *otium* bezeichnet und stellt die Römer vor ähnliche, und doch unterschiedliche Probleme. Insbesondere in den letzten Jahren der römischen Republik (Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.) – also in der Zeit, in der Sallust ein allzu sicheres außenpolitisches *otium* (Frieden mit außenpolitischen Feinden) für die Aufruhr und Unruhe im Staat verantwortlich macht – wird *otium* zugleich als Gegenentwurf zu Unruhe (*tumultus*) und Aufruhr (*seditio*) im Inneren des Staates gedacht, welche diese Zeit prägten. In dieser Bedeutungsvariante wird *otium* neben anderen römischen Wertkonzepten zentrales Element der öffentlichen, rhetorisch perfektionierten Selbstinszenierung des vielleicht prominentesten römischen Politikers und Bürgers, Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) und ist entsprechend deutlich im öffentlichen Diskurs dieser Zeit vertreten.

Wenige Jahre nach seinem Konsulat (63 v. Chr.), wurde Cicero 58 v. Chr. auf Betreiben seiner politischen Gegner aus Rom verbannt.[39] Nur ein gutes Jahr später auf Beschluss der Zenturiatskomitien (*comitia centuriata*) rückberufen, kehrte er nach Rom zurück und forderte in der Rede *De domo sua* die Rückgabe

[39] Vgl. Klaus Bringmann, *Cicero*, 2. Aufl., Darmstadt 2014, 96–118.

seiner zwischenzeitlich konfiszierten und zerstörten Güter, u. a. seines Hauses.[40] Zur Stärkung der eigenen Person betonte er die politische und gesellschaftliche Position, die er weiterhin für sich beanspruchte, und inszenierte sich prominent als einziger Retter und Garant des (innenpolitischen) *otium*:

in meo reditu spes oti et concordiae sita videbatur, in discessu autem cotidianus seditionis timor[41]

in meiner Rückkehr schien die Hoffnung auf *otium* und Eintracht zu liegen, in meiner Verbannung aber die alltägliche Furcht vor Zwietracht und Aufruhr.

Cicero geht davon aus, dass *otium* und der persönliche Einsatz für die Herstellung von *otium* eine anerkannte, erstrebenswerte Tugend ist[42], dass das *otium* aber zuletzt – insbesondere während seiner Verbannung und Abwesenheit aus Rom – nicht nur bedroht war, sondern Angst (*timor*) und Aufruhr (*seditio*) weichen musste, die als Gegensätze zu *otium* konzipiert sind. Tatsächlich stand diese Zeit ganz im Zeichen Einzelner, die die politischen Verhältnisse neu definieren, lang etablierte Machtstrukturen im Alleingang umgehen wollten und dabei vor Willkür und Unsicherheit nicht zurückschreckten.[43] Dies alles ist als Hintergrund zum *otium* mitzudenken, das Cicero evozierte und das sich als positives Gegenbild hierzu versteht und abhebt. Durch die direkte Verbindung mit *concordia* wird deutlich, wie dieses *otium* konkret beschaffen ist: Als Gegenentwurf zu der krisengeschüttelten gesellschaftspolitischen Situation impliziert es, dass römische Bürger – egal welchen Standes – einander nicht bedrohen und nicht gegeneinander kämpfen. Stattdessen sollen Friede und Sicherheit, Harmonie (*concordia*) und Ruhe im *otium* unter den Bürgern herrschen. Darüber hinaus ist das *otium* mit Stabilität, Verlässlichkeit und Solidität des politischen Systems sowie der bestehenden (Macht-)Verhältnisse verbunden, die vor allem Sorgenfreiheit ermöglichen und garantieren. *Otium* wird auf diese Weise zum Wunschbild eines idealen Staates, wie ihn Cicero sich in seinen Reden für die Römer wünscht – und das viele Sehnsüchte aufnimmt

---

[40] Für die Hintergründe und Inhalt der Rede *De domo sua*, die nach Mommsen „staatsrechtlich die eingehendste und bedeutendste Rede“ ist (vgl. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boëthius*, 420), vgl. Bringmann, *Cicero*, Kap. „Exil und Rückkehr“, 119–127, bes. 124–127; Manfred Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie*, 3. Aufl., Düsseldorf 2007, 11. Kapitel „Verbannung und Rückkehr“, 128–138, bes. 137 f. Zu Ciceros Selbstinszenierung in der *De domo sua* vgl. Stephanie Kurzcyk, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit. Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik*, Köln/Weimar/Wien 2006, 219–230.

[41] Cic. *dom.* 15.

[42] Vgl. u. a. Cic. *Mur.* 90.

[43] Es ist die Zeit des Aufstiegs Caesars, der sich während seines Konsulats 59 v. Chr. mit dem erfolgreichen Feldherr Pompeius und dem reichen Crassus zusammenschloss, um seine Interessen und die seiner Verbündeten durchzusetzen, vgl. Jehne, *Die römische Republik*, 112 f. Zu Willkür und Unsicherheit vgl. Bleicken, *Geschichte der römischen Republik*, 81.

und *ex negativo* evoziert, bei denen Cicero davon ausgehend konnte, dass viele Bürger sie hegten.

Das Streben nach und das persönliche Eintreten für ein gesamtgesellschaftliches *otium* kann, so formuliert es Cicero an anderer Stelle, schließlich dazu beitragen, den eigenen Ruhm (*gloria*) zu mehren, was das hehre Ziel eines römischen Bürgers war:

qui autem bonam famam bonorum, quae sola vere gloria nominari potest, expetunt, aliis otium quaerere debent et voluptates, non sibi.[44]

Diejenigen aber, die einen guten Ruf bei den angesehenen Bürgern erstreben – was als einziges zurecht als Ruhm bezeichnet werden kann – müssen *otium* und Vergnügen für andere zu gewinnen suchen, aber nicht für sich selbst.

Während die Tatsache, dass sich eine Person für die (Re-)Etablierung des *otium* in der Gesellschaft einsetzt, das gesellschaftliche Ansehen dieser Person mehrt, bedeutet diese Arbeit in der Regel gleichzeitig, dass die Person selbst kein eigenes *otium* mehr hat. Hier werden offensichtlich zwei verschiedene Formen von *otium* auf spannungsreiche, ambivalente Weise miteinander verbunden: zum einen das bereits behandelte innenpolitische *otium*, das Antonym zu *seditio, tumultus* und *timor* ist; zum anderen ein persönliches *otium*, das sich nicht auf den Staat oder die Bevölkerung bezieht, sondern auf die Lebensweise eines einzelnen Menschen, und in diesem Fall ganz konkret von der Person, die sich für das (innenpolitische) *otium* der gesamten Bürgerschaft einsetzt. Auffällig ist die gegensätzliche Wertung der beiden Formen von *otium*: während es mit *gloria* belohnt wird, wenn man sich für das politische *otium* einsetzt, was mit Mühen und Anstrengung konnotiert ist und dem römischen Ideal von bedingungsloser Hingabe an den Staat entspricht, soll man für sich selbst kein *otium* suchen. Denn wer das tut, wird wohl mit Erreichen dieses Zieles sein gesellschaftspolitisches Engagement beenden und stattdessen Ruhe und Untätigkeit finden, wodurch man (nicht nur) nach römischem Wertecodex weder Ansehen noch Ruhm erlangt. Beide Bedeutungsfelder werden in der vorliegenden Passage evoziert und verdeutlichen durch die Polysemie von *otium* das spezifische und genuine semantische Spannungsfeld des Begriffes, der – und auch hier findet sich wieder eine Parallele zur Muße – zwischen den Polen Untätigkeit/Faulheit und Tätigkeit/Fleiß oszilliert.

Für die Untersuchung von *otium* im Kontext von Muße ist auch eine weitere Bedeutungskomponente in diesem semantischen Umfeld äußerst relevant: *otium* kann nämlich als Antonym zu einem persönlichen *tumultus* (also einer Form der inneren, persönlichen Unruhe) verwendet werden und nimmt dann die Bedeutung von „Gelassenheit“ an, von der wir oben gesagt haben, dass sie eines der zentralen Merkmale einer Mußeerfahrung ist.[45]

---

[44] Cic. *Sest.* 138.

[45] Siehe oben ‚2. Muße – eine Annäherung‘.

Die Gelassenheit, von der hier die Rede ist, zeichnet sich durch ein Gleichgewicht aus geistiger Anspannung und Kontrolle der eigenen Affekte und Begierden einerseits, sowie Unabhängigkeit von äußeren Dingen (wie gesellschaftlicher Anerkennung) andererseits aus. In Senecas stoischer Philosophie spielt sie eine zentrale Rolle und er umschreibt sie metaphorisch in zahlreichen Bildern: Im folgenden Bild widmet er seine Ausführungen den Menschen, die nie zur Gelassenheit finden werden, weil sie ihrem Ehrgeiz in ihren gesellschaftlichen Pflichten und beruflichen Aufgaben (*occupationes*) ergeben sind:

Numquam illis recurrere ad se licet; si quando aliqua fortuito quies contigit, velut profundum mare, in quo post ventum quoque volutatio est, fluctuantur nec umquam illis a cupiditatibus suis otium stat.[46]

Jenen ist es niemals vergönnt, zu sich selbst zu kommen; wenn sie jemals zufällig irgendeine Ruhe finden, die dann einem tiefen Meer gleicht, auf dem auch nach dem Sturm noch Unbeständigkeit herrscht, bleiben sie auch dann noch stets wankend; für sie steht das *otium* niemals sicher und frei von ihren Begierden.

Otium steht hier im semantischen Umfeld von „Beständigkeit“ und „Ausgeglichenheit“ und impliziert eine ausgeprägte Selbstgenügsamkeit. In Senecas Philosophie findet das Individuum innere Ruhe, wenn es mit dem zufrieden ist, was es hat, und sich nicht danach sehnt, seinen Ruhm zu mehren oder zu größerem Ansehen zu kommen. Ein Mensch, der sich nicht mit dem Staat und den politischen Sorgen seines Landes beschäftigen muss, hat im Umkehrschluss Zeit und Kapazitäten, um sich mit sich selbst zu befassen und so zu leben, dass sein innerer Frieden (*otium*) nicht gestört wird. In dieser Form kommt der *otium*-Begriff dem oben skizzierten Konzept von Muße sicherlich sehr nah; er passt aber zugleich am wenigsten zum traditionellen römischen Werteverständnis. Denn von Seneca wird die mentale Unabhängigkeit von äußeren Dingen, auch von gesellschaftlicher Anerkennung und politischen Pflichten als erstrebenswertes Ziel genannt, was nur schwer mit dem Wertekodex zu vereinbaren ist, der besonders deutlich von Cicero vertreten wird. Nach traditioneller römischer Auffassung ist der Dienst für den Staat nämlich gerade die höchste und ehrenvollste Aufgabe eines jeden Bürgers und der Erwerb von ewigem Ruhm idealerweise höchstes Ziel eines jeden Römers. Diesen Konflikt zwischen der persönlich empfunden Verpflichtung zum traditionell römischen Wertekodex und der freiwilligen oder – noch schlimmer – unfreiwilligen Erfahrung von *otium* erfährt auch Cicero und verdeutlicht dabei die Breite und Ambivalenz des Spektrums dessen, was allein als *otium* im Sinne von „freier Zeit“ und „Freiheit von Aufgaben“ gilt.

[46] Sen. *dial.* 10,2,3.

5. *Otium* als Antonym zu *negotium*: unterschiedliche Parameter von „freier Zeit"

Wenn *otium* als Antonym zu *negotium* gebraucht wird, eröffnet sich ein dritter Verwendungskontext, in dem der Begriff die vielleicht spannendsten und ambivalentesten Konnotationen und Implikationen erfährt. Ebenso wie *otium* als Antonym zu *bellum* eine allgemeine „Abwesenheit von Krieg" bezeichnet, als Antonym zu *tumultus* eine „Abwesenheit von Unruhe", ist *otium* als Antonym zu *negotium* in seiner Grundbedeutung die „Abwesenheit von Verpflichtung oder verpflichtender Tätigkeit", die in verschiedenen inferentiellen Kontexten auf unterschiedliche Weise konkretisiert wird.

Die Parameter, die für die verschiedenen Ausprägungen und Gestaltungen des *otium* relevant und ausschlaggebend sind, werden in Ciceros ausführlichem Vergleich seines eigenen *otium* mit dem des Scipio Africanus (236–183 v. Chr.) deutlich. Diese Überlegungen eröffnen das Proömium des dritten Buches der moralphilosophischen Abhandlung *De officiis*, die Cicero im Herbst des Jahres 44 v. Chr. schrieb und seinem Sohn Marcus widmete. Der Zeitpunkt der Abfassung dieser Schrift ist nicht ganz zufällig: Denn nachdem Caesar im März desselben Jahres ermordet worden war, setzte sich Cicero auf Seiten der Caesarmörder für die Wiederherstellung der Römischen Republik ein, die er schon als Konsul zu retten versucht hatte. Dadurch geriet er in direkten Konflikt mit Marcus Antonius, der ebenso wie Caesars Großneffe Gaius Octavius (der spätere Augustus) die Nachfolge des *dictator* für sich beanspruchte. Die Seite der Caesarmörder unterlag den aufstrebenden Alleinherrschern und Cicero musste sich auf seine Landgüter zurückziehen, von wo aus er gezwungen war, das politische Geschehen zu beobachten. Der vollständigen Sinnlosigkeit und Untätigkeit entfliehend wandte er sich dort aber auch der philosophischen Schriftstellerei zu und verfasste unter anderem die folgende Reflexion über verschiedene Formen des *otium*:

P. Scipionem, Marce fili, eum, qui primus Africanus appellatus est, dicere solitum scripsit Cato, qui fuit eius fere aequalis, numquam se minus otiosus esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset. magnifica vero vox et magno viro ac sapiente digna; quae declarat illum et in otio de negotiis cogitare et in solitudine secum loqui solitum, ut neque cessaret umquam et interdum conloquio alterius non egeret. ita duae res, quae languorem adferunt ceteris, illum acuebant, otium et solitudo. vellem nobis hoc idem vere dicere liceret, sed si minus imitatione tantam ingenii praestantiam consequi possumus, voluntate certe proxime accedimus. nam et a re publica forensibusque negotiis armis impiis vique prohibiti otium persequimur et ob eam causam urbe relicta rura peragrantes saepe soli sumus. sed nec hoc otium cum Africani otio nec haec solitudo cum illa comparanda est. ille enim requiescens a rei publicae pulcherrimis muneribus otium sibi sumebat aliquando et coetu hominum frequentiaque interdum tamquam in portum se in solitudinem recipiebat, nostrum autem otium negotii inopia, non requiescendi studio constitutum est. […][47]

---

[47] CIc. *off.* 3,1–2.

Von Publius Scipio, Marcus, mein Sohn, demjenigen, der als erster Africanus genannt wurde, schrieb Cato, der ungefähr sein Altersgenosse war, er habe oft gesagt, dass er niemals weniger *otiosus*, als wenn er *otiosus* sei, und er sei niemals weniger einsam, als wenn er allein sei. Das ist ein wunderbarer Ausspruch und eines großen und weisen Mannes würdig; er zeigt, dass jener auch in seinem *otium* über seine Verpflichtungen (*negotia*) nachdachte und in der Einsamkeit mit sich selbst zu sprechen pflegte, und dass er weder jemals rastete noch ihm zuweilen das Gespräch mit anderen fehlte. So haben ihn zwei Dinge angespornt, die anderen Ermattung bringen, nämlich *otium* und Einsamkeit. Wäre es doch nur auch mir erlaubt, dasselbe zu sagen, aber wenn ich schon nicht durch Nachahmung eine so große geistige Vortrefflichkeit erreichen kann, bin ich mit meinem Willen gewiss nah heran gekommen. Denn da ich vom Staat und den anwaltlichen Tätigkeiten mit verruchten Waffen und Gewalt ferngehalten werde, verbringe ich hier mein *otium* und habe aus dem Grund die Stadt verlassen, durchstreife die Felder und bin oft allein. Aber weder ist dieses *otium* mit dem *otium* von Africanus, noch diese Einsamkeit mit jener vergleichbar. Denn jener nahm sich irgendwann sein *otium* und erholte sich von den schönsten Aufgaben des Staates und zog sich bisweilen aus der Menschenmenge und dem Gedränge gleichsam wie in einen Hafen in die Einsamkeit zurück, aber mein *otium* entsteht aus einem Mangel an Verpflichtungen, nicht aus dem Wunsch der Erholung. […]

Der Text geht von der Voraussetzung aus, dass sich zwei grundsätzlich verschiedene, nicht vergleichbare Formen des *otium* einander gegenüberstellen lassen. Beiden ist gemeinsam, dass sie aus einer „Abwesenheit der politischen Tätigkeit" entstehen, doch unterscheiden sie sich wesentlich voneinander.

Scipios *otium* besteht aus den Momenten, in denen er sich auf eigenen Entschluss für eine bestimmte Zeit zur Erholung aus der öffentlichen politischen Tätigkeit in die wohltuende Einsamkeit zurückzieht (*tamquam in portum se in solitudinem recipiebat*, 2). Sein *otium* ist selbstbestimmt gewählt (*otium sibi sumebat aliquando*, 2) und zeitlich beschränkt, es dient der Erholung nach geleistetem *negotium* und ist deshalb verdient (2), und außerdem ist Scipios Rückkehr zu seinen gesellschaftlichen Verpflichtungen zweifelsfrei vorgesehen. Das *otium* stellt eine vorübergehende Ausnahmesituation im Vergleich zum dominanten *negotium* dar. So macht sich Scipio auch im *otium* hauptsächlich Gedanken über seine *negotia* (1) und kann deshalb paradoxal behaupten, dass er niemals weniger *otiosus* sei, als wenn er *otium* habe.[48] Sein *otium* ist mit einer rein geistigen Tätigkeit gefüllt, worin Cicero ein Zeichen von der ruhmvollen Nützlichkeit des scipionischen *otium* sieht, das ganz auf das *negotium* ausgerichtet und dadurch legitimiert ist.

Ciceros eigenes *otium* gestaltet sich in wesentlichen Punkten anders und wird dadurch problematisch: Nicht aus eigenem Willen, sondern aus einem Mangel an „echten" Aufgaben (*nostrum autem otium negotii inopia*, 2) muss er unfreiwillig auf die politische Tätigkeit verzichten, die stets wie ein Kompass und Garant

[48] Zur Rezeption und Interpretation der hier vorliegenden „paradoxalen Doppelaussage", vgl. Karl Gross, „Numquam minus otiosus, quam cum otiosus. Das Weiterleben eines antiken Sprichwortes im Abendland", *Antike und Abendland: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens* 26 (1980), 122–137, *passim*.

für Sinnhaftigkeit im Mittelpunkt seines Handelns stand. Grund dafür sind die oben geschilderten politischen Umwälzungen, durch die es die Republik, die Cicero in seiner politischen Blütezeit kannte und in der er als *homo novus* einen fulminanten sozialen Aufstieg erlebte, nicht mehr gibt.

Grund für Ciceros *otium* ist daher die Tatsache, dass er mit Waffen und Gewalt aus der Politik ferngehalten und in sein *otium* gedrängt wird (1). Sein *otium* ist eine alternativlose und ungewollte Leere, in der es keine Aussicht auf Rückkehr ins politische Geschehen gibt. In dieser Situation reist Cicero rastlos durch die Landschaft von einem Landgut zum nächsten (1)[49], worin sich sein Ausschluss aus den politischen Kreisen auch auf einer räumlichen Ebene widerspiegelt. Und so unstet, wie er die Länder durchstreift, so unruhig scheint auch sein *otium* zu sein. Gerade darin liegt das Problem des ciceronianischen *otium*: Durch das Durchstreifen der Länder scheint er seinem *otium* entfliehen zu wollen.

Die negativen Konnotationen von Ciceros *otium* werden durch das Spiel mit der Vielschichtigkeit und Ambivalenz des *otium*-Begriffes, das diese Passage prägt, und durch den Kontrast zwischen den beiden *otium*-Formen unterstrichen. Etwas später im Text verweist Cicero darauf, dass er sich als Politiker und Konsul immer für das (innen-)politische *otium* seiner Bürger eingesetzt hat (*is, qui quondam peperisset otium civitati*, 4) und deshalb eigentlich Anspruch auf ein ehrenhaftes persönliches *otium* habe, ganz so, wie es Scipio hatte. Damit bringt Cicero eine dritte Bedeutungsvariante mit ins Spiel – *otium* als innenpolitischen Frieden – und lässt auf diese Weise die Tatsache, dass ihm das so sehr gewünschte *otium* verwehrt bleibt, besonders bitter erscheinen.[50] Stattdessen scheint *otium* mit Leere, Sinnlosigkeit, Unruhe und Verzweiflung verbunden zu sein, während das *otium* von Scipio Erfüllung, Erholung und inneren Frieden impliziert. Gerade durch den Kontrast erhält die ciceronianische Variante zugleich etwas Tragisches.

Erst indem Cicero sein oktroyiertes *otium* nutzbar zu machen versucht, indem er sich der philosophischen Schriftstellerei widmet, gewinnt dieses wieder eine leichte positive Komponente. Aus früheren Schriften wissen wir, dass Cicero in seinem Unterfangen, eine philosophische Enzyklopädie in lateinischer Sprache zu verfassen, eine neue Form des Staatsdienstes sieht und sein alternativloses *otium* dadurch in eine neue Form des *negotium* verwandelt.[51] Denn obgleich er nicht mehr politisch aktiv sein kann, definiert er den sich selbst gegebenen Bildungsauftrag als Dienst für seine Mitbürger. Das *otium* rückt dadurch in Wert

[49] Cicero meint die Aufenthalte in seinen Villen, zwischen denen er nach Caesars Ermordung viel umherreiste, vgl. Miriam Tamara Griffin/E. Margeret Atkins, *Cicero: On duties*, Cambridge 1991, 101 Anm. 2.

[50] Vgl. Griffin/Atkins, *Cicero: On duties*, 101 Anm. 1: „In 1–4 C. plays with the opposition in Latin of the termini *negotium* (business) and *otium* (leisure) here used in three senses: intervals of leisure (as with Scipio); total absence of public activity (enforced on C.); political stability (the ‚repose for the city' of 3)."

[51] Vgl. z. B. Cic. *fin.* 1,10.

und Ehrenhaftigkeit in die Nähe des *otium* von Scipio Africanus, denn beide Staatsmänner stellen ihr *otium* – ungeachtet aller Unterschiede – vollständig in den Dienst für den Staat.

So können wir zusammenfassen, dass sich das *otium* von Scipio und dasjenige von Cicero in ihrer jeweiligen Motivation (selbstbestimmtes oder erzwungenes *otium*), in ihrem Verhältnis zum *negotium* (komplementär dazu oder, durch den Wegfall des *negotium*, völlig losgelöst davon) und in der zeitlichen Dauer des *otium* (zeitlich begrenzt oder unbeschränkt) wesentlich voneinander unterscheiden. Beiden Varianten ist jedoch gemeinsam, dass sie aus einer „Abwesenheit von Verpflichtungen" hervorgehen.[52]

Anhand der genannten Implikaturen (Selbstbestimmung, Verhältnis zum *negotium*, zeitliche Dauer, Tätigkeit) lassen sich viele Formen von *otium* beschreiben, voneinander unterscheiden und nach Ähnlichkeiten klassifizieren. Aber auch wenn sich manche Varianten von *otium* ähneln, hängt die konkrete Form letztendlich von den jeweiligen persönlichen und gesellschaftspolitischen Umständen ab, die den gewonnenen Freiraum definieren und die den Begriff *otium* erst im jeweiligen Verwendungskontext konkretisieren.

6. Skizze des ambivalenten Bedeutungsspektrums von *otium*

Ausgehend von der Beobachtung, dass sich das semantische Spektrum von *otium* – gezwungenermaßen vereinfachend – grob in drei Verwendungskontexte einteilen lässt, in denen jeweils unterschiedliche Bedeutungsaspekte stärker im Vordergrund stehen, kann der lateinische Begriff zunächst über seine Antonyme beschrieben werden als Abwesenheit einer Bedrohung (*bellum*), Abwesenheit einer Unruhe (*tumultus*) und Abwesenheit einer verpflichtenden Aufgabe (*negotium)*. Durch die Abwesenheit entsteht ein Freiraum, der auf jeweils unterschiedliche Weise konkretisiert wird. Ganz ähnlich sind die Voraussetzungen für die Muße: eine „freie Zeit und [innere] Ruhe, um etwas zu tun, was den eigenen Interessen entspricht".[53]

Allen Bedeutungsvarianten von *otium* ist gemeinsam, dass sie stets ambivalente Konnotationen kennen: Im militärischen Kontext bezeichnet *otium* den Frieden mit dem Feind, der Sicherheit verspricht und durch einen ruhmvollen Sieg errungen wird. In dieser Form ist er das Ziel militärischer Handlungen und wird unter Einsatz des Lebens der Soldaten erstrebt. Ist aber der Frieden einmal erreicht, fürchtet man den Verlust der militärischen Disziplin, wodurch allerhand Lasterhaftigkeit, dem Verlust von Sitte und Anstand Raum gegeben

[52] Vgl. Gross, „Numquam minus otiosus, quam cum otiosus", 123.

[53] Siehe oben ‚2. Muße – eine Annäherung'. *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, s. v. „Muße".

wird, was zum Niedergang des politischen Systems führt. Diese negative, ja bedrohliche Folge des *otium* mag auch dann schon mitklingen, wenn die Soldaten mit der Aussicht auf *otium* zum Kampf motiviert werden; andererseits impliziert ein ausschweifendes, lasterhaftes *otium*, dass sich eine Gesellschaft den Luxus eines dauerhaften Friedens leisten kann.

Ein sehr ähnliches Spannungsfeld ergibt sich, wenn *otium* als Antonym zu *negotium* verwendet wird. Während ein unfreiwilliges, zeitlich unbeschränktes, alternativloses und untätiges *otium* mit Faulheit, Sinnlosigkeit, Leere, Untätigkeit, Lethargie, Verzweiflung konnotiert wird, ist das Gegenteil ein als selbstbestimmte Pause von *negotium* genommenes, momenthaftes *otium*, das auf das *negotium* ausgerichtet ist oder zumindest mit einer als sinnvoll und bedeutungsvoll empfundenen Tätigkeit gefüllt ist. Es hat unter anderem die Implikationen von verdienter Erholung, kreativer Entspannung, produktivem Innehalten, Reflexion und Kraftspenden.

Am ehesten ist *otium* positiv konnotiert, wenn es im semantischen Umfeld von Ruhe gebraucht wird. Denn sowohl in Bezug auf die innenpolitischen Verhältnisse als auch auf die psychische Verfassung eines Individuums wird Ausgeglichenheit und Ruhe als erstrebenswert dargestellt. Oftmals impliziert es dadurch auch Freiheit von belastenden Sorgen und Gram. Dieser Zustand ist aber nur mit Anstrengung zu erlangen und darf nicht dazu führen, dass Erschlaffen die Folge des *otium* wäre. Sich für das *otium* der anderen einzusetzen ist deshalb ehrenwert, aber niemand soll, so Cicero, sein eigenes *otium* erstreben, wenn er andere Aufgaben verfolgen kann. In diesem Gleichgewicht zwischen Anspannung und Gelassenheit, die auch das senecanische *otium* prägt, ist *otium* Voraussetzung dafür, dass die anderen beiden Formen von *otium* gelingen können. Fehlt die innere Gelassenheit, kann *otium* im Sinne der Freiheit von Pflichten unerträglich werden.

Die Leitfrage dieses Beitrags zielte schließlich aber auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des jeweiligen Bedeutungsspektrums von Muße und *otium*. Eingangs hatten wir beobachtet, dass Muße und *otium* ganz offensichtlich miteinander verbunden sind, diese Verbindung aber auf den ersten Blick schwierig zu beschreiben ist. Nach den vorangehenden Ausführungen zur Semantik von *otium* wird nun deutlich, dass gerade das Spannungsfeld zwischen positiven und negativen Implikationen, das den *otium*-Begriff wesenhaft ausmacht, wahrscheinlich die grundlegende Ursache dafür ist, dass die Übersetzung mit einem Einheitlichkeit suggerierenden Terminus wie „Muße" so problematisch ist, dass bei jeder Verwendung um eine passende und treffende deutsche Wiedergabe gerungen werden muss.

Gleichzeitig aber bringt gerade das ambivalente Bedeutungsspektrum den *otium*-Begriff sehr nah an Muße heran. Denn auch die Muße zeichnet sich ganz besonders durch einen Schwellencharakter aus, durch den sie im Spannungsfeld zwischen Untätigkeit und Tätigkeit, zwischen Bestimmtheit und Unbestimmt-

heit, zwischen Entspannung und Anspannung, zwischen Absicht und Absichtslosigkeit, zwischen Freiheit und Begrenzung, zwischen Konzentration und Transgression schwebt.[54] Dieses Oszillieren zwischen (bestimmten) Paradoxien mag letzten Endes das entscheidende Element sein, das Muße und *otium* verbindet.

[54] Siehe oben ‚2. Muße – eine Annäherung'. Zum Schwellencharakter und den Paradoxien der Muße vgl. Hasebrink/Riedl, „Einleitung", 3.

Otium romanum in vita christiana

Konzepte von *otium* bei Paulinus von Nola

Stefan Metz

Otium romanum in vita christiana – *Concepts of* Otium *in Paulinus of Nola*. *Otium* was a central element of the aristocratic culture of the (late) ancient Roman Empire. With the increasing conversion of members of the Roman upper class to Christianity in the second half of the fourth century, the notion of the Roman aristocratic *otium* spread throughout Christian discourse. By considering the example of Paulinus of Nola, this article illustrates how this shift occurred. In his use of the term *otium*, Paulinus displays a new contextualisation of classic Roman semantics. Concerning the semantic field of *otium*, Paulinus remains within the framework of classical Latin. Unlike his contemporaries Augustine of Hippo and Ambrose of Milan, he does not develop a Christian concept to replace the classical conception of *otium*. On the other hand, his contextualization of the classical Roman semantics of *otium* indicates that he integrates the concept into a Christian reference system. The semantic aspects of *otium* which he has taken from classical Roman meanings of the term serve Paulinus as a means of Christian apologetics: by figuring *otium* as *secessus* he advises his aristocratic readers to rechannel the upper-class practice of a retreat from politics into a turning towards God. Paulinus applies the classic Roman critique of *otium* as wasted time to a waste of spiritual time in one's preoccupation with worldly things. By analysing the use of the term *otium* in Paulinus' letters, this essay illustrates the interplay between continuity and change in the framework of his adoption of the term and also contextualises it in social history.

1. Einleitung

Wenn alles bleiben soll, wie es ist, muss sich alles ändern.[1]

‚Kontinuität durch Veränderung' ist ein Schlagwort, das über die Jahrhunderte die im Eingangszitat beschriebene sizilianische Aristokratie des 19. Jahrhunderts mit den Aristokraten des Imperium Romanum im späten vierten Jahrhundert

[1] Giuseppe T. de Lampedusa, *Der Gattopardo*, München 2004.

verbindet. Diese Verschränkung von Wandel und Beständigkeit findet sich auch für das spätantike *otium*. Als sich Teile der römischen Oberschicht dem (asketischen) Christentum zuwendeten, war *otium* eines der klassisch-römischen Konzepte und ein Element aristokratischer Kultur, das Eingang in den christlichen Diskurs fand.[2] Die Beständigkeit der römischen Semantiken von *otium* angesichts dieses kulturellen Transfers zeigt sich exemplarisch in besonders ausgeprägter Form in den Briefen des spätantiken christlichen Asketen Paulinus von Nola (*352/3 in Bordeaux, †431 in Nola). Auch nach seiner Hinwendung zum asketischen Christentum verzichtete Paulinus darauf, dem klassisch-römischen Terminus *otium* eine neue, spezifisch christliche Semantik zu geben (anders als dies beispielsweise seine Zeitgenossen Augustinus von Hippo und Ambrosius von Mailand taten[3]). Stattdessen verwendete er in Fortsetzung seines römisch-aristokratischen Denkens die klassisch-römischen Bedeutungsfacetten von *otium* im Rahmen seiner christlichen Verkündigung.

Geboren in eine ausnehmend reiche Aristokratenfamilie Aquitaniens, war für Pontius Meropius Paulinus eine Karriere der römischen Verwaltung vorgezeichnet. Durch die Förderung des ebenfalls aus Aquitanien stammenden Kaiser-Erziehers Ausonius und dessen Einfluss am Trierer Hof Gratians sowie die Kontakte seiner hochstehenden Familie durchschritt Paulinus zügig die Ämter des *cursus honorum* und wird 379 *consul suffectus*. Danach (381) wird er Statthalter in Campania. Bereits in dieser Zeit beginnt Paulinus die Pilger-Infrastruktur rund um das Grab des Hl. Felix auszubauen. Nach dem Ende seiner Amtszeit kehrt er nach Aquitanien auf seine Güter zurück. In dieser Zeit beginnt Paulinus, seinen bisherigen Blick auf die Welt und seinen Platz in ihr in Frage zu stellen. Er schwankt zwischen seinem aristokratischen Leben mit einer „non-assertive Christianity"[4] und einer entschiedenen Hinwendung zu einem monastisch-asketischen Leben (für das es im lateinischen Westen bislang kaum Vorbilder gibt). Paulinus lässt sich taufen und zieht sich 389 auf die Güter seiner Frau in Spanien (Tarraconensis) zurück. Dort fasst er endgültig den Entschluss, sich von seinen Besitztümern zu trennen und als Asket für Christus zu leben. 395 verlässt er Spanien mit seiner Frau, um den Rest seines Lebens als Mönch am Grab des Hl. Felix in Nola zu verbringen. Dort zeichnet Paulinus sich durch eine reiche Bautätigkeit zu Ehren ‚seines' Heiligen sowie der Aufnahme neuer

---

[2] Zur Verankerung des Terminus *otium* und seiner semantischen Konzepte in der römischen Kultur siehe den Beitrag von Franziska Eickhoff in diesem Band, sowie u. a. Ernst Bernert, „Otium", in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 4 (1949/1950), 89–99; William A. Laidlaw, „Otium", in: *Greece & Rome*, Vol. 15 (1/1968), 42–52.

[3] Zum Verständnis von *otium* und seiner (christlichen) Konzepte bei Augustinus und Ambrosius siehe die Studie von Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße" und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 8), Tübingen 2018.

[4] William H. C. Frend, „The Two Worlds of Paulinus of Nola", in: J. W. (Hg.) Binns, *Latin Literature of the Fourth Century* (Greek and Latin Studies), London 1974, 100–133, bes. 101.

und der Vertiefung bestehender Briefkontakte mit zentralen Gestalten der Kirchengeschichte seiner Zeit (u. a. Augustinus, Hieronymus, Sulpicius Severus) aus. Zwischen 404 und 415 wird Paulinus zum Bischof von Nola geweiht; ein Amt das der bis zu seinem Tod 431 innehaben sollte.[5]

Wie in diesem Beitrag zu zeigen sein wird, ist Paulinus' Verwendung der jeweiligen Bedeutungen des klassisch-römischen *otium* spezifisch christlich und stellt somit eine bedeutende kulturelle Transferleistung dar: Der christliche Glaube wird zum Bezugsrahmen, der die Auswahl aus der Vielfalt der klassisch-römischen Bedeutungsdimensionen von *otium* sowie deren konkrete, in Teilen auch widersprüchliche Verwendung bestimmt (u. a. als tadelnswerte Untätigkeit aber auch als lobenswerte Ruhe). Auf diese Art erzeugt Paulinus eine Kontinuität (römische Konzepte von *otium*) durch Veränderung (Verwendung im Rahmen des christlichen Glaubens).

Zu dieser These einer transformierten Kontinuität, die sich im Wertesystem spätantik-römischer Aristokraten nach deren Hinwendung zum Christentum findet, sei hier auf Michelle Rene Salzmans Studie verwiesen[6], die eine Einbettung der hier dargelegten Ergebnisse in einen größeren Zusammenhang erlaubt. Zum Ineinander von aristokratischer und christlicher Lebensform schreibt sie:

> In the interaction between Christianity and the aristocracy, well advanced by the late fourth century, the message of Christianity changed in certain ways as church leaders assimilated key components of the aristocrats' worldview and status culture. […] [I]n trying to appeal to aristocrats, Christian writers and thinkers had to address the values and attitudes of their audience and somehow adapt them to a Christian framework. […] In general, Christian leaders took aristocratic status culture into account in two ways. First, they communicated through the prevailing modes of discourse; they fashioned the rhetoric of Christianity to make it pleasing to educated elite listeners. Second, Christian leaders shaped the message of Christianity in public and private so as to appeal to aristocrats, achieving a fit between Christian and aristocratic social concerns and values. As they spoke to issues at the heart of aristocratic status culture – honor, office, wealth, culture, friendship, nobilitas – they sought to change the aristocracy. Ironically, they also ‚aristocratized' Christianity's message, incorporating certain key elements of aristocratic status culture.[7]

Diese ‚Aristokratisierung' des christlichen Lebens findet sich bei Paulinus in der hier untersuchten Kontinuität in der Semantik von *otium*, die Paulinus nahezu bruchlos in sein Denken und Schreiben als christlicher Asket übernimmt.[8]

[5] Weiteres zu Leben und Wirken des Paulinus findet sich bei Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems* (Transformation of the Classical Heritage 27), Berkeley/Los Angeles/London 1999. Eine kompaktere Darstellung bietet Josef T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. With a Study of the Chronology of His Works and an Annotated Bibliography 1879–1976* (Theophaneia 28), Köln/Bonn 1977.

[6] Michelle Renee Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge u. a. 2002.

[7] Salzman, Christian Aristocracy, 200 f.

[8] Neben den Konzepten von *otium* findet sich Kontinuität auch im Habitus des Groß-

In der folgenden Untersuchung wird diese These einer Fortschreibung der Bedeutungen und Konnotationen eingehend untersucht.[9] Als Textgrundlage dienen dabei die 16 Vorkommen (an 13 Stellen)[10] von *otium* und der sich davon ableitenden Wortarten in den Prosabriefen des Paulinus. Gegliedert ist die folgende Betrachtung nach den klassisch-römischen Konzepten des Terminus *otium*.[11] Begonnen wird mit der auch in der klassich-römischen Tradition häufig vorzufindenden Kritik an untätiger Muße.[12]

2. Untersuchung

2.1. Otium *im Kontext von Kritik an untätiger Muße*

Mit neun Erwähnungen dieses Topos' (an sechs Stellen) handelt es sich um die häufigste Verwendung von *otium* bzw. *otiosus* in Paulinus' Prosa-Briefen.[13] Im Kontext dieser Kritik bewertet Paulinus *otium* als Untätigkeit. Alle drei Erwähnungen von *otium* bzw. *otiosus* in seinen Briefen vor seiner Übersiedlung nach Nola (*Epistula* 36,3[14] und 9,3[15]) und seinem monastischen Leben gehören zu

grundbesitzers, in finanzieller Freiheit (vgl. Peter Brown, *Der Schatz im Himmel. Der Aufstieg des Christentums und der Untergang des römischen Reiches*, Stuttgart 2017, 336) und der begrifflichen Parallelisierung des *cursus honorum* mit kirchlichen Ämtern (vgl. Lienhard, *Paulinus,* 143 f.).

[9] Diese Engführung der Fragestellung impliziert auch, dass die Frage nach einem speziell paulinianischen Konzept von Muße im vorliegenden Beitrag außen vor bleibt. Aufgrund des Rahmens dieses Beitrags können auch nur exemplarisch einige geistesgeschichtliche Zusammenhänge und Intertextualitäten der Briefstellen entfaltet werden.

[10] Es sind dies (chronologisch): Paulinus Nolanus, *Epistula* 36,3, zitiert nach: Paulinus Nolanus, *Epistulae*. Opera, Bd. 2, ex recensione Gvilelmi de Hartel (CSEL 30), Prag 1894: („otiosus"); 9,3 („otio"/"otiosum"); 5,4 („otium"); 5,16 („otiosos"); 40,1 („otio"); 40,6 („otiosis"); 38,10 („otium"); 16,2 („otiante"); 24,11 („otium"/"otiamur"); 21,5 („otio"/"otium"); 43,2 („otium"); 49,8 („otiosus"); 50,14 („otium").

[11] Die verschiedenen Konzepte bzw. Bedeutungs-Dimension orientieren sich an Benjamin Harter, „De otio – oder: die vielen Töchter der Muße. Ein semantischer Streifzug als literarische Spurensuche durch die römische Briefliteratur," in: Franziska Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 1), Tübingen 2016, 21–42.

[12] Wenn in diesem Beitrag aus stilistischen Gründen der Terminus *Muße* Verwendung findet, so ist damit immer das römische *otium* gemeint.

[13] Es sind dies die im Folgenden besprochenen Stellen Paulinus Nolanus, *Epistula* 36,3; 9,3; 5,16; 24,11; 21,5 und 16,2.

[14] Paulinus Nolanus, *Epistula* 36,3: „Denn auch der Geist klagt die Welt an wegen der Sünde, und das Wort Gottes wird, wie der Herr im Evangelium versichert, unser Ankläger sein, wenn wir ihm nicht gehorchen, und wird uns dem Wort des Richters ausliefern. Er wird Rechenschaft über sein Talent bis zum letzten Viertel-As fordern und wird, wenn er nicht durch die Ausübung der Liebe, die zu allem nützlich ist, vielfache Zinsen für sein Geld zurückerhalten hat, dem untätigen Glauben seinen Anteil bei den Ungläubigen zuweisen; denn derjenige steht einem Ungläubigen nahe, der einen toten Glauben ohne Werke hat und den Namen ‚Christ' inhaltsleer sein lässt." („Nam et spiritus arguit mundum de peccato, et sermo dei, ut dominus

dieser Kritik an einem negativ konnotierten, untätigen *otium*. Paulinus spricht tadelnd von einem *otiosus fides*[16] sowie dem Sabbat, der *otiosus est*.[17] Dieser *fides otiosa* stellt Paulinus eine *fides operationisbus*[18] entgegen, die aus *negotia spiritualia* und *bona opera* besteht.[19] Bildlich stehen hier der Winter, in dem die Landarbeit ruht, und der untätige Sabbat für eine Zeit „in otio spiritualium negotiorum et bonorum operum sterilitate“[20]. Die Kritik an einem Verständnis des Sabbats als Untätigkeit gegenüber Gott findet sich auch bei Ambrosius von Mailand, dessen theologischer Einfluss sich in Paulinus' Schriften immer wieder zeigt. Die wahre Sabbatruhe ist für Ambrosius nicht ein Untätigsein (was er im Gegenzug indirekt der jüdischen Sabbatauslegung unterstellt), sondern – in der Auslegung von Lk 16,1–5 – ein aktives Ruhen (*requiescere*) im Lobe Gottes, was auch das Tun guter Werke einschließt.[21]

Ebenfalls zum Topos der Kritik an untätiger Muße gehört Paulinus' Variation[22] des Weinberggleichnisses (Mt 20,1–16) in *Epistula* 5,16[23]. Mit dem Bild

---

in evangelio contestatur, si ei non pareamus, accusator noster erit et tradet nos iudici verbo, qui rationem talenti sui usque ad novissimum quadrantem exigit et nisi exercitio pietatis, quae ad omnia utilis est, duplicatum peccuniae suae fenus receperit, otiosae fidei partem cum infidelibus ponet, quia proximus infideli est qui mortuam sine operibus fidem vacuo ‚Christiani' nomine gerit.“). Die Übersetzung von Paulinus' Briefen folgt – mit Anpassungen des Verf. – Matthias Skeb, Paulinus von Nola, *Epistulae, Briefe*, übers. u. eingel. v. Matthias Skeb OSB (Fontes Christiani 25), Bd.1–3, Freiburg i. Br. u. a. 1998. Zitate weiterer (spät)antiker Autoren folgen in der Übersetzung mit Anpassungen der angegebenen zweisprachigen Ausgabe. Bei einsprachigen Quellen stammt die Übersetzung vom Verf.

15 Paulinus Nolanus, *Epistula* 9,3: „Denn wer ist unsere Hoffnung, wenn nicht Christus, der Herr? Er hat die Macht, uns vor Kleinmut und Sturm zu retten und unsere Gebete zu erhören, damit wir nicht im Winter oder am Sabbat fliehen müssen, das heißt zur Zeit der Untätigkeit in Bezug auf geistliche Mühen und der Unfruchtbarkeit in guten Werken. Denn der Sabbat ist Untätigkeit und der Winter ist ohne Wachstum.“ („Nam quae est expectatio nostra, nisi dominus Iesus, qui potens es salvos facere nos a pusillo aniomo et tempestate et adnuere orationibus vestris, ne fiat fuga nostra hiemeaut sabato, hoc est in otio spiritualium negotiorum et bonorum operum sterilitate? Sabato enim otiosum est et hiems nuda nascentium.“).

16 Vgl. Paulinus Nolanus, *Epistula* 36,3.

17 Vgl. Paulinus Nolanus, *Epistula* 9,3.

18 Vgl. Paulinus Nolanus, *Epistula* 36,3.

19 Vgl. Paulinus Nolanus, *Epistula* 9,3.

20 Paulinus Nolanus, *Epistula* 9,3.

21 Vgl. Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* 5,429, zitiert nach: Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam*, ed. Marcus Adriaen (CCSL 14), Turnhout 1957,1–400: „non otiosus tamen boni operis actus est in dei laude requiescere.“; vgl. Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 191 f.

22 Die Variation der Mt-Perikope durch Paulinus besteht in einer inhaltlichen Veränderung, mit der sich auch die Rolle der *otiosi* verändert. In Mt 20,1–16 werden alle Arbeiter, die „stantes in foro otiosos“ (Mt 20,3 Vg., zitiert nach *Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer et al., rec. et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber, ed. 5 emendatam retractatam/praeparavit Roger Gryson, Stuttgart 2007) nach und nach vom Gutsbesitzer angeworben und zur Arbeit in den Weinberg geschickt. Paulinus hingegen insinuiert mit seiner Variation, dass es auch Arbeiter gibt, die nicht berufen werden und „otiosos deo“ bleiben.

23 Paulinus Nolanus, *Epistula* 5,16: „Ich glaube also schon meinen kleinen Garten besser

der Arbeiter, die „otiosos deo“[24] untätig auf dem Forum zurückbleiben, verbindet Paulinus ein negativ konnotiertes *otium* (verstärkt durch das Attribut *vanus,* fruchtlos) inklusive einer der Welt zugewandten Lebensform. Die von Gott berufenen Tagelöhner, die die Arbeit im Garten des Herrn verrichten, dagegen sind die christlichen Asketen.[25] Somit betont Paulinus mit seiner Variation des Weinberggleichnisses, dass eine Berufung durch Gott notwendig ein asketisches Leben nach sich zieht.[26] Diejenigen, die sich der asketischen Berufung Gottes entziehen, bleiben in ihrem Tun „otiosos deo“. Ein negatives *otiosus esse* wird, wie in den zuvor genannten Stellen (*Epistula* 36,3 und 9,3), einem positiven *negotium* entgegengestellt, das hier in der Lebensform der christlichen Askese (und den damit verbundenen, v. a. geistlichen Tätigkeiten) steht.

In einen ähnlichen Kontext wie *Epistula* 5,16 gehört die Erwähnung von *otium* sowie das einzige Vorkommen der Verbalform *otiari* in *Epistula* 24,11. Wiederum im Rahmen der Hinwendung zu einem Leben in christlicher Askese mahnt Paulinus zu einer Entscheidung zwischen Gott und Welt und macht zugleich deutlich, welche Entscheidung die Richtige ist:

> Und weil die Zuneigung zu ihm [scil. dem Besitz] gerade die Schärfe des Geistes abstumpfen lässt und die Seele, die aus ihrem Inneren zum Äußerlichen abgelenkt worden ist, beunruhigt, sagt er [scil. Gott] auch uns durch den Propheten: ‚Seid frei und seht, dass ich der Herr bin.‘[27] Scheint er nicht auch hier zu sagen: ‚Ihr könnt nicht zwei Herren dienen‘?[28] Durch dieses Wort rät er uns nämlich nicht zur Muße [otium], er, der uns dazu mahnt, inständig zu beten und zu wachen, sondern vielmehr dazu, frei zu sein von der Welt, um uns mit ihm zu beschäftigen und frei zu sein von den Aufgaben, durch die wir verschlungen werden, und Muße habend [otiamur] sind gegenüber Gott.[29]

---

gepflegt zu sehen, wenn mit dir [scil. Sulpicius] die Tagelöhner und Mitarbeiter des Herrn bei mir eintreffen. Es ist nämlich nicht schwer einzuschätzen, wie mühelos diejenigen die Arbeit des ziemlich leicht zu verrichtenden Landbaus erledigen, die Christus in seinen Weinberg berufen hat und nicht untätig für Gott auf dem unnützen Marktplatz dieser Welt stehen ließ.“ („Videre ergo iam mihi videor hortulum meum adventantibus tecum domini mercennariis et cooperantibus cultitorem. Neque enim difficile aestemari quam facile depleturi sint levioris culturae laborem quos in vineam suam Christus elegit et otiosos deo in vano huius seaculi foro stare non passus est.“).

[24] Paulinus Nolanus, *Epistula* 5, 16.

[25] Paulinus Nolanus, *Epistula* 5, 16.

[26] Siehe dazu auch unten, Anmerkung 49 bei den Ausführungen zu Paulinus Nolanus, *Epistula* 5,4.

[27] Ps 46,11 (45,11 Vg).

[28] Mt 6,24.

[29] Paulinus Nolanus, *Epistula* 24,11: „quarum cura vel amor quoniam mentis ipsius praestringit aciem et animan ab interioribus suis abductam ad exteriora sollicitat, dicit etiam nobis per prophetam: ‚vacate et videte, quoniam ego sum dominus‘. Nonne et hic videtur dicere: ‚non potestes duobus dominis servire‘? Non enim otium nobis suadet hoc verbo, qui instanter orare et vigilare nos monet, ne intremus in temptationem, sed vacare a saecolo, ut occupemur sibi, vacare ab his negotiis, quibus inplicanti otiamur deo.“

Auch hier stehen *otium* und *otiari* stellvertretend für die Beschäftigung mit den Dingen der Welt[30], die – für einen Advokaten der christlichen Askese – den Menschen davon abhalten sein Leben auf Gott auszurichten. Entsprechend ist *otium* bzw. *otiari* hier negativ bewertet. Bei *Epistula* 24,11 handelt es sich um eine Schlüsselstelle für Paulinus' Umgang mit dem Terminus *otium*. Denn neben Kritik an weltlichem *otium* findet sich hier ein positiver Gegenbegriff, dem das Konzept eines christlichen *otium* inhärent ist. Dieser positive Gegenbegriff findet sich im *vacare a saeculo*. Dieses „frei [...] sein von der Welt, um uns mit ihm [scil. Gott] zu beschäftigen und frei zu sein von den Aufgaben, durch die wir verschlungen werden“[31] bedeutet für Paulinus mehr als ein rein geistliches sich auf Gott Ausrichten in einem christlich verstandenen *otium negotiosum*. Vielmehr geht es um eine Umkehr, die das komplette Leben mit *actio*/Beschäftigung und *contemplatio*/Ruhe umfasst.[32] *Contemplatio* dient dem Gebet und dem Wachen, eine geistige Tätigkeit der Annäherung an Gott. *Actio* dient dem Handeln der Nächstenliebe und anderen Werken für Gott. Wenn Paulinus hier also ein weltliches *otium* verwirft, ersetzt er es nicht durch ein geistig-geistliches[33], sondern fügt die Elemente und Konzepte, die man als christliches *otium* bezeichnen könnte (Hinwendung des Geistes zu Gott/*contemplatio*), in einen umfassenden Lebensentwurf ein.

Eine zweifache Gleichsetzung von *otium* mit Untätigkeit im Sinne von Faulheit findet sich in *Epistula* 21,5.[34] Der Tätigkeit als Briefbote in Diensten

[30] Hier steht der materielle Besitz als stellvertretender Ausdruck für die Dinge der Welt. Er und die Sorge um ihn ist es, der den Geist des Menschen an die Welt bindet. Besitzverzicht bedeutet für Paulinus zunächst den Verzicht auf persönlichen Besitz (vgl. Trout, *Paulinus*, 138). Das persönliche Hab und Gut soll zum Wohle der Kirche Christi und für Taten der Nächstenliebe eingesetzt werden. Ziel im Umgang mit Besitz muss es sein, nach dem Gesetz derer zu leben, die „so besaßen, dass sie nicht von ihrem Besitz besessen wurden.“ (*Epistula* 24,2)

[31] Paulinus Nolanus, *Epistula* 24,11: „sed vacare a saecolo, ut occupemur sibi, vacare ab his negotiis, quibus inplicanti otiamur deo.“

[32] Siehe dazu in Paulinus Nolanus, *Epistula* 24 die Abschnitte 12 und 18–20.

[33] Wie etwa Augustinus' *De vera religione* 65, zitiert nach: Augustinus. *De vera religione = Die wahre Religion*, zweisprachige Ausgabe, eingel., übers. u. hg. v. Josef Lössl, (Augustinus. Opera. Werke 68), Paderborn u. a. 2007; dazu siehe Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 267–277.

[34] Paulinus Nolanus, *Epistula* 21,5: „Aber dennoch beglückwünschen wir ihn [scil. Cardamas] gerade zu der Gnade, die ihn dazu bestimmt hat, mit solcher Liebe zu dienen, dass er in Freiheit gehorcht, noch in seinem hohen Alter hin und her läuft und die Ruhe der verdienten Erholung lieber in der Strapaze des Reisens als im Sessel zu Hause genießen will. Denn er vermeidet es, die dornigen Wege der Faulen zu beschreiten, damit er sich nicht seinem Unglück zuwendet, während er infolge der unfruchtbaren Muße, die auf der Trägheit beruht, vom Dorn kläglicher Sorge durchbohrt wird. Deshalb jauchzt er, der Unermüdliche, über den Weg, den er laufen soll, damit ihm, der die träge Muße für wertlos hält, nicht die Not, die dem Faulen auf dem Fuße folgt, wie ein guter Läufer begegnet.“ („Sed tamen ei de hac ipsa gratia congratulamur, qua positus est in tantae ministerium caritatis, ut in libertate serviat, in senecute discurrat et requiem vacationis emeritae malit in peregrinationis labore quam in domestica sede consumere, quia pigrorum vias spinis stratas calcara declinat, ne convertatur in aerumnam, dum ei de inertiae infructoso otio miserae sollicitudinis spina configitur. Exultat

der Korrespondenz von Paulinus – und somit letztlich einem Liebesdienst für Gott – wird als Negativfolie ein „unfruchtbares" und „träges" *otium*[35] entgegengestellt, das als solches einen Ausdruck der Faulheit vor Gott darstellt. Dabei wird betont, dass in einem Fernbleiben von einem solchen negativen *otium* die Voraussetzung für eine Rettung im Eschaton liegt. Denn der „wendet sich seinem Unglück [zu]", wer sich *in otio* begibt und dort „vom Dorn kläglicher Sorge durchbohrt wird"[36]. Mit dem „Dorn kläglicher Sorge" findet sich auch hier das Motiv, dass eine Beschäftigung mit der Welt zur Unfreiheit führt, man von den Sorgen und Aufgaben der Welt verschlungen wird[37] und somit Zeit und Raum für die Beschäftigung mit Gott fehlt.

Blickt man zurück auf die klassisch römische Tradition dann fällt auf, dass sich die Kritik an einer untätigen Muße bereits bei den Autoren Cicero und Seneca, die das klassisch-römische *otium*-Ideal der Führungsschicht prägten, findet. Aus dem Vorhandensein eben dieser Kritik lässt sich ableiten, dass das Phänomen eines otium, das sich dem (gemäß dem aristokratischen Ideal) unnützen Zeitvertreib hingibt (*inertia*, *desidia*), bereits in der späten Republik und der frühen Kaiserzeit in der römischen Oberschicht virulent war.[38] Auch im spätantiken Imperium des 4. Jh. hatte sich daran wenig geändert, wie ein anonymer Autor beobachtet: „Although they [scil. the Roman Senators] could hold office, they are unwilling to do so, since they prefer to live in ease and enjoy their possessions."[39]

Diese Kritik an einem untätigen *otium* dürfte den Korrespondenten des Paulinus, die sich aus der römischen Oberschicht rekrutierten, wohlbekannt sein. Paulinus stellt die klassisch-römische Kritik an einem untätigen *otium* aber in einen spezifisch christlichen Kontext, indem er den Inhalt eines korrespondierenden *negotium* neu bestimmt. Anstelle sich mit Belangen zum Nutzen der *res publica* zu beschäftigen (bei Cicero und Seneca ist dies z. B. die Philosophie zum Nutzen des Staates)[40], fordert Paulinus zu geistlichen Werken (etwa Gebet)

---

itaque inpiger ad currendam viam, ne illi segne otium conterenti pedissequa pigrorum inopia tamquam bonus cursor occurrat.").

[35] Paulinus Nolanus, *Epistula* 21,5.

[36] Paulinus Nolanus, *Epistula* 21,5.

[37] So die Formulierung in Paulinus Nolanus, *Epistula* 24,11.

[38] Exemplarisch: Cicero, *Brutus* 3, zitiert nach: Cicero, *Brutus*. Lateinisch-deutsch, ed. Bernhard Kytzler. – 5. Aufl., Düsseldorf/Zürich 2000: „[…] zu einem Zeitpunkt, da mein Alter mich nach Meisterung bedeutender Aufgaben gleichsam den Hafen hätte aufsuchen lassen sollen – nicht des trägen Nichtstuns, sondern den einer rechten und ehrenvollen Muße [non inertiae neque desidiae, sed oti moderati atque honesti]."

[39] *Expositio Totius Mundi et Gentium* 55,194, zitiert nach: *Expositio Totius Mundi et Gentium*. Introd., Texte Critique, Trad., Notes et Commentaire par Jean Rougé (Sources chrétiennes 124), Paris 1966 (Übers. Matthews): „invenies omnes iudices aut factos aut futuros esse; aut potentes quidem, nolentes autem, propter suorum frui cum securitate velle."

[40] Vgl. u. a. Cicero, *Tusculanae disputationes.* I, 5, zitiert nach: Cicero, *Gespräche in Tusculum. Tusculanae disputationes*. Lateinisch-deutsch, mit ausführl. Anm. neu hg. von Olof Gigon., 7. Aufl., Düsseldorf/Zürich 1998: „Es ist also unsere Aufgabe, ihr [scil. der Philosophie]

und Taten der Nächstenliebe auf[41] oder er fordert direkt eine Hinwendung zu einem Leben in christlicher Askese[42]. Auch fehlt bei diesem Topos bei Paulinus die Differenzierung eines positiven und eines negativen *otium*, die sich in der klassisch-römischen Tradition findet.[43] Im vorliegenden Kontext ist *otium* bzw. *otiosus* für ihn grundsätzlich und ausschließlich als negative Untätigkeit bestimmt, die im Gegensatz zu einer Beschäftigung mit Gott steht.

Eine letzte Stelle des Topos *otium* als ‚negative Untätigkeit' fällt insofern aus der Reihe der zuvor besprochenen Vorkommen, als dass in ihr mit einem negativen *otium* nicht Kritik an mangelnder geistlicher und karitativer Tätigkeit (*Epistula* 36,3 und 9,3) oder einer nicht-asketischen, der Welt zugewandten Lebensform geübt wird (*Epistula* 5,16, *Epistula* 24,11 und *Epistula* 21,5). Mit seiner Rüge der epikureischen Götter als *otiosus* in *Epistula* 16,2[44] bezieht sich Paulinus nicht auf das menschliche Leben, sondern auf metaphysische Entitäten. Entsprechend bleibt die Verwendung von *otiosi* hier im Rahmen einer allgemeinen Kritik an einem untätigen Dasein. Auch wenn der Terminus im Rahmen einer christlichen Polemik gegen pagane Göttervorstellungen verwendet wird, kann eine spezifische christliche Rekontextualisierung dabei nicht festgestellt werden.

Nachdem im soeben untersuchten Topos *otium* als Werkzeug der Kritik Verwendung fand, nutzt Paulinus im folgenden Topos *otium*, um die Möglichkeit eines sinnvollen Rückzugs auszudrücken.

2.2. Otium *im Kontext von Rückzug*

An zwei Stellen beschäftigt sich Paulinus mit *otium* im Rahmen seines Rückzugs aus dem öffentlichen Leben. Bei beiden Erwähnungen (in *Epistula* 5,4 und *Epistula* 40,6) ist *otium* positiv konnotiert.

In den Worten eines *otium ruris* beschreibt Paulinus in *Epistula* 5,4[45] seinen Rückzug auf seine Landgüter in Aquitanien und Tarraconensis. Die Möglichkeit,

Ansehen und Leben zu geben, um unsern Mitbürgern, denen wir in unserer staatlichen Tätigkeit vielleicht etwas genützt haben, auch in der Muße [otiosi] zu dienen, soweit wir können."

[41] Dies betrifft die Briefe aus Aquitanien und Tarraconensis; vgl. Paulinus Nolanus *Epistula* 36,3 und 9,3.

[42] Vgl. Paulinus Nolanus *Epistula* 24,11. In den Briefen aus Nola, als Paulinus bereits als Asket lebte.

[43] Vgl. nochmals Cicero, *Brutus* 3 mit seiner Forderung nach einem *otium honestum*.

[44] Paulinus Nolanus, *Epistula* 16,2: „Ihnen [scil. den Göttern der Epikureer] scheinen Himmel und Meer durch Zufall regiert und bewegt zu werden. Sie erörtern, dass sich diese Welt herrenlos ohne Lenker oder von einem Muße habenden Gott vernachlässigt in zufälligem Lauf dahinwälzt." („[...] illisque mare vel caelum casu regi commoverique videatur, qui mundum iustum aut sine rectore vacuum aut otiante neglectum deo fotuitis lapsibus volvi dispuntant [...].").

[45] Paulinus Nolanus, *Epistula* 5,4: „Zuletzt endlich, als ich vor den böswilligen Anklagen und den Pilgerfahrten Ruhe zu bekommen schien, nicht mit staatlichen Angelegenheiten befasst und unbehelligt vom Geschrei des Forums, da habe ich die Muße des Landes und die Lebensweise der Kirche in der angenehmen Stille meiner zurückgezogenen häuslichen

„a fori strepitu remotus“[46] zu sein, sieht er als notwendige Vorbedingung, um ein „ruris otium et ecclesia cultum“ zu leben.[47] Dieses *otium* bildet den Rahmen, in dem sich Paulinus Gott zuwenden und seinen Entschluss zu einem asketischen Leben reifen lassen konnte. Paulinus formuliert diese Gedanken im Rückblick, als er bereits als Asket in Nola lebt. Er verwendet den Terminus *otium ruris* hier im klassisch-römischen Verständnis für ein auf den Landgütern außerhalb der Stadt gelebtes *otium*[48], verstanden als Abwesenheit von den Staatsgeschäften. Mit Hilfe dieses römischen Begriffs kann Paulinus im Rückblick zweierlei zum Ausdruck bringen. Erstens erkennt der schreibende Paulinus (erzählendes Ich) in seiner Person eine Differenz zum beschriebenen Paulinus (erzähltes Ich). Er sieht sich zur berichteten Zeit noch mehr als Römer denn als der Christ, der er nach eigenem Ermessen sein möchte (und zur Abfassungszeit des Briefs ist): ein Christ, der seiner in der Taufe bejahten Berufung zur Askese gefolgt ist.[49] Zweitens betont er damit die grundsätzliche Nützlichkeit eines *otium* des Rückzugs, wie es die römische Tradition kennt, um eine für die Hinwendung zu Gott nötige *tranquillitas* zu erreichen. Das bedeutet auch: Aus den Möglichkeiten, die die römisch-aristokratische Tradition bietet, lässt sich, so Paulinus, ein Weg zum christlichen Gott finden.

Im klassischen Kontext war ein *otium ruris* eine beliebte und akzeptierte Form des römisch-aristokratischem *otium*[50] – vorausgesetzt es wurde als aktive Pause vom *officium* genutzt. Hinzu kam für die römischen Senatoren des späten 4. Jh.s, dass es ihnen gestattet war, ihren offiziellen Aufgaben von ihren Landgütern in den Provinzen aus nachzukommen.[51] Dies macht sich Paulinus

Umgebung eifrig gepflegt, so dass meine Seele allmählich von den weltlichen Verwirrungen getrennt und den himmlischen Geboten angeglichen wurde und ich bereitwilliger zur Verachtung der Welt und Gefolgschaft Christi gleichsam von einem Weg aus kämpfte, der diesem Vorsatz benachbart ist.“ („[…] postea denique ut a calumniis et peregrinationibus requiem capere visus sum, nec rebus publicis occupatus et a fori strepitu remotus ruris otium et ecclesia cultum placita in secretis domesticis tranqulillitate celebravi, ut paulatim subducto a saecularibus turbis animo praeceptisque caelestibus accomodato proclivius ad contemptum mundi proposito via dimicaverim.“); die „böswilligen Anklagen“ beziehen sich auf das Verfahren um den Tod von Paulinus’ Bruder, infolgedessen Paulinus selbst unter Tatverdacht stand. (vgl. Skeb, *Briefe*, 17).

[46] Paulinus Nolanus, *Epistula* 5,4.

[47] Paulinus Nolanus, *Epistula* 5,4.

[48] Vgl. Laidlaw, „Otium“, 45.

[49] Zum spätantiken Zusammenhang von Taufe und asketischem Leben siehe u. a. Matthias Skeb, *Christo vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola* (Hereditas 11), Bonn 1997, 63 f. („Auf der einen Seite steht Christus, auf der anderen die Welt [*mundus*] […]. Taufe und Absage an die Welt […] sind ein einziger Schritt und der wird in der asketischen *conversio* vollzogen; einen Mittelweg gibt es nicht.“) sowie Lienhard, *Paulinus*, 135 („Baptism meant rejecting *hoc saeculum*, and Paulinus’s newfound faith caused him to abjure *mundus*, *patria* and *domus*.“)

[50] Vgl. Cicero, *De oratore* I, 224, zitiert nach: Cicero, *De oratore. Über den Redner*. Lateinisch-deutsch, hg. und übers. von Theodor Nüßlein, Düsseldorf 2007.

[51] Vgl. Salzman, *Christian Aristocracy*, 72.

zu Nutze, um aus einer gerechtfertigten, temporären Pause für den christlichen Aristokraten die Möglichkeit abzuleiten, die Sinnhaftigkeit eines dauerhaften Rückzugs in christliche Askese zu erkennen. Der dauerhafte Rückzug wird in Gestalt und unter Vorwand eines temporären Rückzugs römischer Diktion für die aristokratische Leserschaft des Paulinus anschlussfähig gemacht.

Auch in *Epistula* 40,6[52] steht *otium* im Zusammenhang mit Paulinus' Hinwendung zu einem asketischen Christentum. Hier sind es die christlichen Asketen, die er als „nos otiosi"[53] bezeichnet. Diese gehen den ‚schmalen Weg' der Tugend, während diejenigen, die sich noch den Angelegenheiten des Staates und der Welt widmen, „das Leben des breiten Wegs"[54] führen. Mit dem Motiv der zwei Wege greift Paulinus geschickt zugleich eine klassisch-antike sowie eine biblische Tradition auf. Klassisch-antik findet sich das Motiv in der Erzählung von Herkules am Scheideweg[55] sowie einer Rezeption dieses Bildes u. a. durch Silius Italicus[56], in der ein literarischer Scipio Africanus vor die Wahl zwischen einem leichten, untugendhaften und einem mühseligen, aber tugendhaften Weg gestellt ist. Die beiden Figuren der klassischen Tradition zeigen, was für einen Römer zu wählen ist – der tugendhafte ‚schmale Weg'. Worin dieser besteht, ergibt sich für Paulinus aus der biblischen Tradition: in der Umkehr zu Gott.[57] Durch den Ausdruck vom Verlassen des „breiten Wegs" kann Paulinus somit klassische und biblische Traditionsstränge produktiv verbinden. Im Unterschied zum zuvor erläuterten *otium ruris* (*Epistula* 5,4) vollzieht Paulinus hier einen Bruch mit der klassisch-römischen Tradition Ciceros, für den jedes *otium* der Rechtfertigung bedurfte[58] und der aktive Dienst für den Staat immer den Vorrang hatte.[59] Dieses Ideal wurde noch im 5. Jh. hochgehalten, wie die Kritik von Sidonius Apollinaris an einem *amicus* zeigt, der sich eher um private Angelegenheiten kümmerte, denn sich *in officio* für den Staat zu enga-

---

[52] Paulinus Nolanus, *Epistula* 40,6: „Ziemlich lange haben wir uns […] in dieser Welt herumgetrieben und sind alt geworden unter unseren Feinden: Und hoffentlich sind wir auch für die Feinde alt geworden, damit uns Muße habenden bereits das Leben des breiten Wegs geschwunden ist […] damit wir vom Greisenalter des Menschen entkleidet werden und jenen neuen Menschen anlegen, der gemäß Gott geschaffen ist." („Aliquamdiu enim […] in hoc saeculo volutati inveteravimus inter inimicos nostros, atque utinam inveteraverimus inimicis, ut illa iam nobis otiosis spatiosi itineris vita defecerit […] ut senio veteris hominis exuamur induentes novum illum, qui secundum deum creatus est.").

[53] Paulinus Nolanus, *Epistula* 40,6.

[54] Paulinus Nolanus, *Epistula* 40,6.

[55] U. a. überliefert in Xenophons *Memorabilia* II,1,21–34, zitiert nach: Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, translated by E. C. Marchant and O. J. Todd, Cambridge/London 1997.

[56] Vgl. Silius Italicus, *Punica.*, 15,18–128, zitiert nach: Silius Italicus, *Punica*, with an English translation by J. D. Duff, London/Cambridge 1961.

[57] Vgl. Mt 7,13–14.

[58] Vgl. Cicero, *De officiis* II, 6, zitiert nach: Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*. Lateinisch-deutsch, hg. und übers. von Rainer Nickel, Düsseldorf 2008.

[59] Vgl. Laidlaw, „Otium", 45.

gieren. Dieser sei dadurch sehr sparsam in Bezug auf seine *nobilitas*.[60] Paulinus vollzieht hier in Bezug zur ciceronisch-römischen Tradition des *otium* eine Umkehr der Werte, die an einen christlich gewendeten Seneca erinnert.[61] Nicht das *negotium* für den Staat, mithin die Beschäftigung mit Belangen der Welt, ist es, die einen tugendhaften Menschen ausmachen. Alleine die Hinwendung zu Gott im Rahmen von *otium* gereicht dem Menschen zu Ehre und Ansehen. *Otium* und *negotium* stehen einander somit gegenüber als Raum des Göttlichen einerseits und Raum der Sünde anderseits.

Betrachtet man die beiden zuletzt untersuchten Topoi, so zeigt sich, wie Paulinus das breite Spektrum der klassisch-römischen Bedeutungen und Konnotationen von *otium* (von Kritik bis Lob) in seinem christlichen Kontext anwendet. Diese Kontinuität der Bedeutungen findet sich auch im folgenden Topos von *otium – negotium*, der für das römische Verständnis von *otium* von zentraler Bedeutung ist.

2.3. Otium *im Kontext von* negotium

Anders als die positive Wertung von *otium* im Kontext des zuletzt besprochenen Topos bleiben Paulinus' Bestimmungen von *otium* im Kontext von *negotium* im Rahmen des konventionellen, römischen Verständnisses, das ein *negotium* dem *otium* vorzieht. Im Vergleich mit der zuvor behandelten positiven Bewertung von *otium* im Rahmen des Rückzugs zeigt sich, wie kontextabhängig dieser Terminus von Paulinus konnotiert und verwendet wird.

Eine klassische Gegenüberstellung von höher bewertetem *negotium* und demgegenüber abgewertetem *otium* findet sich in *Epistula* 38,10[62]: „non otium negotio praeferens"[63], schreibt Paulinus lobend über seinen Briefpartner Aper. Wie verbreitet dieser Topos war, zeigt sich an einer Vielzahl von Stellen, etwa

---

[60] Vgl. Sidonius Apollinaris, *Epistula* 8,8,2, zitiert nach: Gai Sollii Apollinaris Sidonii, *Epistvlae et carmina*, rec. et emendavit Christianvs Lvetjohann, München 1985: „parce tantum in nobilitatis invidiam rusticari".

[61] Bei Seneca findet sich zum ersten Mal in der römischen Tradition eine Höherbewertung von *otium* (im Dienste der Menschheit) gegenüber einem *negotium* (für den Staat). Siehe dazu Seneca, *De otio* 6, zitiert nach: Seneca, „De otio. Die Zurückgezogenheit", in: *Schriften zur Ethik. Die kleinen Dialoge*. Lateinisch-deutsch, hg. und übers. Von Gerhard Fink, Düsseldorf 2008: „Doch in welcher Einstellung zieht sich der Weise in die Muße [ad otium] zurück? In der Gewißheit, daß er auch dann noch zum Nutzen der Nachwelt tätig sein wird. Ich jedenfalls wage die Behauptung, daß sowohl Zenon wie Chrysipp Größeres vollbracht haben als wenn sie Heere geführt, Ehrenämter innegehabt und Gesetze eingebracht hätten. Letztere haben sie übrigens nicht für einen einzelnen Staat, sondern für die ganze Menschheit erlassen."

[62] Vgl. Paulinus Nolanus, *Epistula* 38,10: „Du suchst, wie du schreibst, Städte selten auf und hast die vertrauliche Abgeschiedenheit des verschwiegenen Landes liebgewonnen; dabei hast du nicht die Muße der Beschäftigung vorgezogen, noch dich dem Wohl der Kirche verweigert." („et ideo rarus, ut scribis, urbium frequentator familiare secretum taciti ruris adamastim non otium negotio praerferens neque te ecclesiasticae utilitati subtrahens.").

[63] Paulinus Nolanus, *Epistula* 38,10.

bei Cicero oder dem frühen Seneca, die *otium* und *negotium* wertend zugunsten von *negotium* gegenüberstellen. Dabei wird *otium* als ein Rückzug von den Staatsgeschäften verstanden, der im Ansehen deutlich hinter dem *negotium* des *officium* zurücksteht:

> [...] leichter, sicherer, für andere weniger bedrückend und beschwerlich ist das Leben der Muße Habenden [otiosorum], ergiebiger aber für die Menschheit und besser geeignet, Berühmtheit und große Wirkung zu erzeugen, ist das Leben der Leute, die sich dazu entschlossen haben, politisch tätig zu sein und große Taten zu vollbringen.[64]

Hinzu tritt die Gefahr, dass *otium* zur Untätigkeit wird[65], was einen weiteren Kontrast zum aktiven *negotium* herstellt: „Denn schon wer nur aus Trägheit in Muße [otio] lebt, findet trotzdem in seiner beschämenden Untätigkeit an dieser Muße [otio] Gefallen."[66]

Von Bedeutung für den Gegensatz von *otium* und *negotium* sind dabei Inhalt und Rahmen des *negotium*. In klassisch-ciceronischer Diktion übertrifft *negotium* ein *otium* in der Weise, dass auch das *otium* noch vom *negotium* bestimmt werden soll.[67] Der Staatsmann bereitet sich idealerweise *in otio* aktiv, im Sinne eines *otium negotiosum,* wieder für seinen Dienst an der *res publica* vor oder bleibt ihr im *otium* des Ruhestands auch von dort aus verbunden. Umgekehrt steht hinter der Höherbewertung von *otium* gegenüber dem *negotium* für die *res publica* beim späten Seneca ebenfalls eine implizite Höherbewertung des *negotium*. Auch er versteht *otium* im Sinne eines *otium negotiosum*, wobei das otium, klassisch verstanden als Rückzug von den Staatsgeschäften, nur den Rahmen für ein *negotium* zugunsten der *res publica maior* schafft.[68]

Paulinus evoziert mit der Bevorzugung von *negotium* vor *otium* in *Epistula* 38,10 diese klassische Bedeutung, der gemäß eine Beteiligung an den Staatsgeschäften einem Rückzug von denselben vorzuziehen ist. Er stellt diese Bedeutung aber in einen Kontext, der dem Verständnis eines *otium negotiosum* des späten Seneca nahe steht[69]: Das *negotium* des Adressaten seiner Ausfüh-

---

64 Cicero, *De officiis*. I,70.

65 Dazu siehe oben den Abschnitt „2.1 *Otium* im Kontext von Kritik an untätiger Muße".

66 Cicero, *De lege agraria* II, 103, zitiert nach: Cicero, „De Lege Agraria Oratio Secunda. Zweite Rede über das Siedlergesetz", in: *Die politischen Reden*. Lateinisch-deutsch, Band 1, hg., übers, und erl. von Manfred Fuhrmann, München 1993; Zu Seneca siehe Seneca, *De brevitate vitae* 14, zitiert nach: Seneca, *De brevitate vitae. Die Kürze des Lebens*, in: Schriften zur Ethik. Die kleinen Dialoge. Lateinisch-deutsch, hg. und übers. Von Gerhard Fink, Düsseldorf 2008: „Ganz allein die haben Muße [otiosi sunt], die ihre Zeit der Philosophie widmen. Sie allein leben."

67 Vgl. der literarische Scipio in Cicero, *De officiis*. III, 1, der „in seiner Muße [otio] seinen Dienst [negotiis] vor Augen hatte und mit sich selbst zu sprechen pflegte, wenn er allein war, so dass er nie untätig war."

68 Vgl. u. a. nochmals Seneca, *De otio* 6.

69 Vgl. Jacques Fontaine, „Antike und christliche Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jh. im westlichen Römerreich", in: Karl Suso Frank (Hg.): *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, Darmstadt 1975, 281–324, bes. 301; vgl. Seneca *Epistulae*

rungen entfaltet sich im Rahmen seines Rückzugs („et ideo, ut scribis, urbium frequentator familiare secretum taciti ruris adamastim")[70] und steht inhaltlich im Dienst der Kirche („intentus studiis spiritualibus […], quo et servus utilior et magister doctior […] es […]")[71]. Allerdings unterscheidet Paulinus zwischen den städtischen Kirchen und den Gemeinschaften der zurückgezogen lebenden christlichen Asketen, in deren Dienst er das *negotium* seines Adressaten verortet („sed iam pene forensibus turbis aemulos ecclesiarum tumultus et concilia inquieta declinans").[72] Somit greift Paulinus mit *Epistula* 38,10 sowohl die klassisch-Ciceronische wie auch die Seneca'sche Traditionslinie auf und ersetzt als Fixpunkt des Denkens den Staat durch die Kirche. Mit der Bevorzugung von *negotium* (vor *otium*) spricht er das aristokratische Ideal eines Vorrangs des Dienstes an. Mit Senecas Denken verortet er diesen Dienst aber im Rahmen eines Rückzugs vom Dienst für eine partikuläre Kirche und schreibt, dass das *otium negotiosum* des Angesprochenen so den größeren Ertrag für die allgemeine Kirche erzielt („id ipsum maioribus ecclesiae utilitatibus praeparari").[73]

Die zweite Stelle in Paulinus' Briefen, die dem Topos *otium-negotium* zugerechnet werden kann, findet sich in *Epistula* 40,1.[74] Durch ihren Kontext der an Kohelet 3 angelehnten Aufzählung von Gegensatzpaaren lässt sich weder *otium* noch *negotium* eine Bewertung durch Paulinus entnehmen. Paulinus verwendet das seinem aristokratischen Briefpartner vertraute Gegensatzpaar *otium-negotium* hier als allgemeines Beispiel für den Wechsel der ‚Zeiten' (im Beispiel derjenigen von [Staats-]Dienst und Abwesenheit von selbigem), um sich dafür zu rechtfertigen, Amandus nicht geantwortet zu haben.[75]

---

morales 8,1–2, zitert nach: Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium Liber I. Briefe an Lucilius über die Ethik 1. Buch*. Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hg. v. Franz Loretto, Stuttgart 2017, nach dem ein recht gebrauchtes *otium*, im Sinne eines Rückzugs von den Staatsgeschäften hin zur Philosophie, nun auch zugleich vollwertiges *negotium* sein kann: „Dazu habe ich mich verborgen und meine Tür verschlossen, um möglichst Vielen nützen zu können. Kein Tag vergeht mir in Muße [otium]; […] Ich arbeite [negotium ago] im Interesse der Nachwelt."

[70] Paulinus Nolanus, *Epistula* 38,10.

[71] Paulinus Nolanus, *Epistula* 38,10.

[72] Paulinus Nolanus, *Epistula* 38,10.

[73] Paulinus Nolanus, *Epistula* 38,10; vgl. hierzu nochmals Seneca, *De otio* 4–6: Ein *otium negotiosum*, das sich der Philosophie widmet, sei einem *negotium* für den Staat vorzuziehen. Denn letzteres diene nur einem partikulären Staat (*res publica minor*), während ersteres der gesamten Menschheit (*res publica maior*) zugutekomme.

[74] Paulinus Nolanus, *Epistula* 40,1: „Für jede Sache gibt es also unter dem Himmel eine Zeit: eine Zeit für die Muße, eine Zeit für die Tätigkeit, eine Zeit für das Schweigen, eine Zeit für das Reden, eine Zeit zu hungern und eine Zeit zu essen, wie es für uns bis hierher eine Zeit der Enthaltsamkeit von der Speise eurer Worte gab und jetzt die Zeit eingetreten ist, sich von ihnen zu nähren" („Tempus ergo sub caelo omni rei. Tempus otio, tempus negotio, tempus silentiis et tempus alloquiis, tempus esuriendi et tempus epulandi, ut nobis hactenus fuit tempus eiuniandi a sermonibus vestris et nunc isdem cibari tempus exortum est.").

[75] Zum Verhältnis von Briefkontakt und römischem amicitia-Verhältnis siehe Sigrid Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002, 390–394.

Nach der eher grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von *otium* und *negotium* bedürfen noch zwei Topoi der Analyse, die sich mit der inhaltlichen Ausgestaltung des *otium* befassen. Dabei handelt es sich um die literarische Betätigung in Mußezeiten und der Ruhe im Kontext von *otium*.

2.4. Otium *im Kontext literarischer Betätigung*

An zwei Stellen (*Epistula* 43,2 und 50,14) verwendet Paulinus *otium* im klassischen Sinne als Bedingung, sich literarisch betätigen zu können. *Otium* wird hier in seiner zeitlichen Dimension verstanden, wobei Paulinus bei dessen Verwendung jeweils das Fehlen dieser Zeit zum Lesen in der Bibel oder zum Schreiben von längeren Briefen zum Ausdruck bringt. Auf die Tatsache, dass sich dieser Topos von *otium* nur in Briefen aus Paulinus' Zeit als Bischof von Nola findet, wird unten noch eingegangen.

Wenn Paulinus in *Epistula* 43,2[76] schreibt, dass *otium* ihm als Rahmen für das Verfassen seiner Briefe diene, stellt er sich in die klassisch-römische Tradition des Schreibens sowohl von Briefen wie auch anderer literarischer Gattungen. Das zeigen entsprechende Stellen bei Cicero, Ovid und für die Spätantike bei Augustinus.[77] Daher ist davon auszugehen, dass die Verwendung von *otium* als klassische Figur in diesem Kontext wenig über eine bestimmte christliche Rekontextualisierung von *otium* durch Paulinus aussagt. Vielmehr zeigt sich, wie sehr bei Paulinus eine Kontinuität in den Traditionen und Konventionen (hier im Falle des Briefkontakts) der aristokratischen Oberschicht in seinem Leben als christlicher Asket in Nola zu finden ist.

Ein vergleichbarer Befund wie für das Schreiben lässt sich auch für die in *Epistula* 50,14[78] hergestellte Verbindung von Lesen und *otium* erheben. Auch

---

[76] Paulinus Nolanus, *Epistula* 43,2: „Denn die kürzeren [Briefe] unter ihnen hat Victor gleichsam in Eile und zum Aufbrechen bereit auf der Türschwelle verlangt, die ausführlicheren aber haben wir gleichsam entspannten und gelösten Geistes in Muße geschrieben." („nam breviores [litterae] earum quasi properans et in profectionis ianuis pendens Victor exegit, prolixiores autem cum de longa eius remansione securi esse coepissemus, tamquam remissa atque laxata in otium mente scripsimus.").

[77] Vgl. Cicero, *De oratore* I, 3; Ovid, *Trist* I 1,41, zitiert nach Publius Ovidius Naso, *Tristia, Epistulae ex Ponto/Briefe aus der Verbannung*, lateinisch und deutsch, übertr. v. Wilhelm Willige, eingel. u. erl. v. Niklas Holzberg, 5. Aufl. Mannheim 2011; für Augustinus siehe Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 225.

[78] Paulinus Nolanus, *Epistula* 50,14: „Es bleibt, dass ich auch noch wichtige Fragen über Evangelienstellen deiner gleichgesinnten Person zukommen lasse, allerdings nicht alle, die dem Lesenden während der Muße gewöhnlich begegnen, denn sie sind auf die Bücher verteilt, und ich habe jetzt nicht die Zeit, sie zu suchen, oder mich zu besinnen und meine Erinnerungen durchzugehen." („Restat ut aliquid et de evangelicis locis suggeram beatitudini tuae, non quidem quanta legenti per otium occurrere solent [nec enim nunc vacabat dispersa per libros quaerere aut in reminicendis memoriam ventilare], sed vel pauca, quae ad horam dictationis huius in mentem veniunt, sciscitabor.")

hier sind die Parallelen zur klassisch-römischen Tradition augenfällig: Cicero und Seneca bieten Belege dafür, dass das Studium von Texten eng mit *otium* verbunden war.[79] Dementsprechend bleibt die Verwendung von *otium* hier ganz in Kontinuität und Kontext der klassischen Tradition. In *Epistula* 50,14 wird durch die Verwendung von *vacare* als Synonym zu *otium* die traditionelle Bedeutungsvariante „frei sein zu" von *otium* weiter betont.

Hier stellt sich die Frage, warum Paulinus erst in diesen späten Briefen auf *otium* in der Bedeutungsvariante von „freier Zeit zu literarischer Betätigung" zurückgreift. Es liegt nahe, hier einen Zusammenhang mit Paulinus' neuen Aufgaben als Bischof von Nola zu sehen. Für einen spätantiken Bischof war ein zurückgezogenes Leben nicht mehr realisierbar.[80] War Paulinus' asketisches Leben bislang durch sein Wirken am Grab des Hl. Felix als Pilgerstätte nur begrenzt als abgeschieden zu bezeichnen, so stand er als Bischof noch stärker im öffentlichen Leben. Das bischöfliche *otium* war nun „directed less to the perfection of self and more to helping the community."[81] Mit der Etablierung eines eigenen, auf die Gemeinde gerichteten *otium negotiosum*, wie es sich auch bei Ambrosius findet[82], blieb somit wenig Raum und Zeit für ein *otium litteratum*.

2.5. Otium *im Kontext von Ruhe*

Als Ruhe ist *otium* für einen Römer – wenn überhaupt – nur nach geleistetem *officium* in einem zum Ruhestand berechtigenden Alter gerechtfertigt.[83] Die Haltung, dass ein *otium* zuvor daher *negotiosum* sein müsse, wurde bereits thematisiert. Die Selbstverständlichkeit dieses Ideals führte im Denken des Ambrosius von Mailand dazu, dass ein christlich verstandenes *otium* sein *negotiosum* in Gebet und Hören auf Gottes Wort hat: „Er sprach in der Stille und war tätig in der Muße."[84] Mit äußerer Ruhe geht innere Aktivität einher.

---

[79] Seneca, *Epistulae morales* 8,2: „Muße ohne Literatur ist der Tod und des lebendigen Menschen Begräbnis." („otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura"); Cicero, *Tusculanae disputationes.* V,105: „Von wieviel Kummer sind nicht jene frei, die überhaupt nicht mit dem Volke in Beziehung treten! Was ist angenehmer als eine gebildete Muße [otio litterato] im Umgang mit jenen Werken, durch die wir eine Unendlichkeit der Dinge und der Natur und in diesem unserm Kosmos den Himmel, die Erde und das Meer kennen lernen?"

[80] Vgl. Rita Lizzi Testa, „Late Antique Bishops. Image and Reality", in: Philip Rousseau (Hg.), *A Companion to Late Antiquity*, Malden 2009, 525–538, bes. 537.

[81] Lizzi Testa, „Late Antique Bishops", 538.

[82] Vgl. u. a. Ambrosius, *Epistula* 51,7, zitiert nach: Ambrosius, *Epistulae et acta. Epistularum libri VII–VIIII.* post O. Faller, rec. M. Zelzer (CSEL 82,2) Wien 1990.

[83] Vgl. u. a. Cicero, *De oratore* I, 25: „Die schönste Erleichterung im Alter ist nämlich, glaube ich, die Muße [otium]."

[84] Vgl. Ambrosius, *De officiis* 3,2, zitiert nach: Ambrose, *De officiis*, ed. with an Introduction, Translation and Commentary by Ivor J. Davidson, Vol. 1: Introduction, Text, and Translation, Oxford 2001: „in silentio loquebatur et in otio operabatur."

Einen solchen Gedanken greift Paulinus auf, wenn er in *Epistula* 49,8[85] über einen havarierten Seemann schreibt, dass dieser „otiosus“[86] blieb, als Gott sein Schiff durch das gefährliche Meer bei Sizilien führte. Dass es sich dabei dennoch nicht um reine Untätigkeit handelt, wird deutlich, wenn Paulinus zuvor schreibt:

Das ist nämlich die wahre Ruhe des Menschen, wenn er standhaft im Glauben und durch den Sieg Christi vor jedem Feind sicher ist und in Eintracht den Frieden genießt. Er selbst ist nämlich unsere Ruhe, der unser Friede ist und der für uns wacht, um in uns zu ruhen, und der uns jetzt für die ewige Ruhe zu wachen heißt.[87]

Das äußere *otiosus*-Sein beinhaltet nach Paulinus für einen Christen die innere Aktivität des Wachens (*vigilare*) im beständigen Glauben (*fides constans*). Paulinus rezipiert hier erneut die klassisch-römische Tradition eines *otium negotiosum* und wandelt sie im Sinne des Ambrosius von einer auf den Staat gerichteten hin zu einer auf Gott gerichteten Aktivität *in otio*: In der scheinbaren äußeren Ruhe ist der Christ doch innerlich ständig wachsam im Glauben.[88]

Dass *otium* auch in der Ruhe mit (innerer) Aktivität einhergeht, was dem Ideal des Römischen Staatsmanns als *in otio negotiosus* entspricht, leitet über zum letzten hier untersuchten Topos. Wie im Folgenden dargelegt wird, ist *otium* mit seinem Übergang in einen christlichen Denkrahmen zu einem zentralen Element einer christlich-aristokratischen Statuskultur geworden.

2.6. Otium *im Kontext von nobilitas*

Im Kontext von Salzmans These einer Kontinuität römisch-aristokratischer Werte auch nach der Hinwendung der römischen Oberschicht zum Christentum verdienen diejenigen Stellen eine besondere Betrachtung, an denen

---

[85] Vgl. Paulinus Nolanus, *Epistula* 49,8: „[…] von dort [scil. den Gestaden Afrikas] wurde es wiederum weggerissen und eilte nach Sicilien. In dessen Umgebung ist das Meer, wie man sagt, reißend und voller Strudel infolge der vielen Inseln; die Routen sind inmitten der Irrwege selbst für Schiffe unter einem Steuermann gefährlich. Daran fuhr der Greis Muße habend in so gerader Richtung vorbei, so dass das Schiff von selbst unratsame Stellen vermied und empfehlenswerte aufsuchte, weil es sozusagen göttlich und durch den von Gott gesandten Geist fachkundig war.“ („[…] ab ipsis [scil. Africae litora] rursus abrepta Siciliam transcurrit, cicra quam concita et verticosa cebis, ut ferunt, insulis freta et periculosos etiam sub gubernatore navibus cursus inter ambages et obices insularum tam directo otiosus senex inoffensoque navigio praeterivit, ut quasi divina navis et inmisso divinitus spiritu sapiens sua sponte cavenda vitaret, sequenda peteret et utiliter ac perite per necessarios obitus flecteretur […].“).

[86] Paulinus Nolanus, *Epistula* 49,8; Zur Besonderheit, dass *otiosus* hier durchweg positiv konnotiert ist siehe Harter, „De otio“, 24 Anm. 5: Im adjektivischen Derivat *otiosus* „[verkürzt sich] die semantische Bandbreite des Substantivs wesentlich zu dem meist negativ konnotierten ‚müßig/müßiggängerisch.‘“

[87] Vgl. *Epistula* 49,6: „Vera enim hominis haec requies est, si fide constans et victoria Christi ab omni hoste securus pace unanime perfruatur: ipse enim quies nostra, qui pax nobis est quique pro nobis vigilat, ut requiescat in nobis, et qui nunc vigilare nos pro quiete perpetua iubet.“

[88] Zum beständigen Wachen und Beten siehe auch Paulinus Nolanus, *Epistula* 24,11: „instanter orare et vigilare nos monet“.

Paulinus *otium* als positiv konnotierten Begriff verwendet und die Muße der Hinwendung zu Gott dient (*Epistula* 5,4: *otium ruris* als Möglichkeit sich Gott zuzuwenden; *Epistula* 40,6: *otium* als ‚schmaler Weg' der Tugend; *Epistula* 49,8: *otium negotiosum* in Gebet und Wache im Vertrauen auf Gott). Hier tritt *otium* im christlichen Kontext in eine enge Verbindung mit Askese. Das *otium* stellt den äußeren Rahmen dar, wobei der christliche Kontext den Inhalt und das *telos* des *otium* festlegt, d. i. die Hinwendung zu Gott und Abkehr von der Welt. Askese bildet demgegenüber den praktisch-methodischen Weg, um den christlichen Inhalt umzusetzen und das *telos* zu erreichen.

Diese Verbindung von positiver Muße und asketischer Lebensform ist bedeutsam, da mit der Hinwendung zum Christentum und der Abwendung vom römischen Staat anstelle der Ausübung von weltlichen Staatsämtern eine neue Quelle für den Erwerb von Ansehen gefunden werden musste. Denn Werte wie *nobilitas* als eines der „key elements of aristocratic status culture"[89] waren weiterhin Teil des Wertesystems spätantiker christlicher Aristokraten. War *nobilitas* in der klassisch-römischen Tradition mit der Herkunft aus einer konsularischen Familie oder überragenden Leistungen im Staatsdienst, aber auch mit dem Erreichen herausragender persönlicher und charakterlicher Qualitäten verbunden[90], wurde im christlichen Kontext ein asketisches Leben zum Maßstab einer christlichen *nobilitas,* welche die weltlichen Ehren weit übertreffe.[91] Diesen Zusammenhang betont besonders Hieronymus.[92] Auch Paulinus stellt diese Verbindung von christlicher Askese und *nobilitas* her, indem er die wahrhafte *nobilitas* des Senators Pammachius[93] beschreibt und ihm einen Platz im „caeli senatus" zuspricht, der den irdischen Senat überbietet:

> Rom, du müsstest jene heftigen Drohungen in der Apokalypse nicht fürchten[94], wenn es immer derartige Schauspiele gewesen wären [d. i. eine Armenspeisung durch Pammachius], die deine Senatoren ausgerichtet haben. Dann hättest du einen wahrhaft adligen [nobilis] Adel [nobilitas]. [...] Ihn würden die Apostel Propheten und Märtyrer, das heißt der Senat des Himmels, anerkennen [...].[95]

---

[89] Salzman, *Christian Aristocracy*, 201.

[90] Vgl. Salzman, *Christian Aristocracy*, 214.

[91] Vgl. Salzman, *Christian Aristocracy*, 215.

[92] Vgl. Hieronymus, *Epistula* 66,4, zitiert nach: Hieronymus, *Epistulae*. ed. I. Hilberg (CSEL 54; 55), Wien 1910–1912.

[93] Zu Pammachius, der sich nach dem Tod seiner Frau einem Leben als christlicher Asket verschrieb und sein Vermögen in den Dienst der Armenfürsorge stellte, siehe u. a. Brown, *Schatz im Himmel*, 355–358.

[94] Ein Hinweis auf *Offb.* 3,3.

[95] Paulinus Nolanus, *Epistula* 13,15: „Poteras, Roma, illas intentas in apocalysi minas non timere, si talia semper ederent munera senatores tui. Vere tunc tibi nobilis esset illa nobilitas, [...] quam prophetae apostoli martyres id est caeli senatus agnosceret [...]." Ähnlich auch Paulinus Nolanus, *Carmen* 21,202–215, zitiert nach: Paulinus Nolanus, *Carmina*. Opera Bd. 1, ex recensione Gvilelmi de Hartel (CSEL 30), Prag 1894.

Über diese Verbindung einer positiven Muße mit der Lebensform einer christlichen Askese wird *otium* zu einem wichtigen Element des Statusmarkers *nobilitas* in seiner christlich transformierten Form. Zugleich bedeutet das, dass *otium* auch auf indirektem Weg zu einer Kontinuität römisch-aristokratischer Werte bei der Hinwendung der römischen Oberschicht zum Christentum beitrug.

3. *Otium romanus in vita christiana* – Eine Zusammenfassung

Paulinus greift die ambivalenten klassisch-römischen Traditionen von *otium* sehr detailliert auf und macht sie in einem christlichen Kontext fruchtbar. In seiner Treue zu den klassischen Konzepten des Terminus *otium* verbleibt er bei dessen Verwendung im Rahmen der römischen Bedeutungsfacetten und entwickelt unter dem Terminus *otium* – anders als Augustinus und Ambrosius – keinen eigens christlichen Begriff.[96] Paulinus nimmt stattdessen die in der klassisch-römischen Tradition bestehenden Konzepte je nach Kontext auf und verwendet sie christlich, indem er den *telos* vom Staat zu Gott hin verschiebt. So kann *otium* etwas Negatives bezeichnen, wenn Paulinus eine Untätigkeit im Glauben kritisieren möchte (etwa *Epistula* 9,3); andererseits kann *otium* etwas Positives beschreiben, wie etwa ein *otium ruris*, das in *tranquillitas* eine innere Einkehr ermöglicht (in *Epistula* 5,4). An einer Stelle kann Paulinus den Vorrang eines christlichen *negotium* loben, wenn damit ein Dienst für die Kirche verbunden ist (in *Epistula* 38,10), nur um in anderem Kontext – in der Tradition Senecas – umgekehrt im *otium* das Bessere zu sehen, wenn es eine Abkehr von der sündigen Welt und dem Staatsdienst darstellt (in *Epistula* 40,6). Weiterhin greift Paulinus die implizite ständige Höherbewertung von *negotium* in der römischen Tradition auf, indem er das Konzept eines *otium negotiosum* als beständiges Wachen im Gebet *in otio* darstellt (in *Epistula* 49,8). Als Bestandteil eines asketischen Lebensentwurfs[97] ist auch das (positiv verstandene) *otium* auf Gott ausgerichtet. Was das Leben bestimmt (die Ausrichtung auf Gott), bestimmt auch Paulinus' Verwendung des Terminus *otium* – im positiven Sinne zur Bestärkung, im negativen Sinne zur Ermahnung.

Die weitgehende Kontinuität in der Verwendung von *otium* (bei gleichzeitiger Verschiebung des *telos*) von klassisch-römischer Weise zum christlichen Kontext in den Briefen des Paulinus zeigt, wie sehr sich auch in Details wie dem Gebrauch von *otium* das Denken der römischen Aristokratie nach deren Hinwendung

[96] Nochmals der Hinweis auf die Studie von Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 188–220 (Ambrosius) und 221–324 (Augustinus).

[97] Siehe dazu oben, Paulinus Nolanus *Epistula* 24 an Sulpicius Severus, in dem Paulinus sein Konzept einer grundsätzlichen Abkehr des christlichen Lebens von der Welt in *allen* Bereichen (*otium* und *negotium*) unter dem Schlagwort *vacare a saeculo* darlegt.

zum Christentum fortgesetzt hat. Bis in die verschiedenen Facetten wie die Abhängigkeit von Bedeutung und Konnotation von *otium* vom jeweiligen Kontext sind die Verbindungen greifbar. Zusammen mit der Verbindung eines positiven *otium* als integraler Bestandteil eines asketischen Lebens und Quelle christlicher *nobilitas* kann die Kontinuität in der vielfältigen Verwendung von *otium* somit als weitere Bestätigung von Salzmans Kontinuitäts-Hypothese gesehen werden.

Als Ergebnis dieser Untersuchung ist zunächst ein Kernanliegen von Paulinus festzuhalten: Die Abkehr von der Beschäftigung mit der Welt hin zu einer Beschäftigung mit Gott. Dem dient der argumentative Gebrauch von *otium* und bestimmt dessen konkretes Bedeutungskonzept in den verschiedenen Kontexten. Explizit formuliert findet sich dieser Gedanke in *Epistula* 5,4. Paulinus beschreibt sein *otium ruris* damit, dass er „nicht mit staatlichen Angelegenheiten befasst und unbehelligt vom Geschrei des Forums"[98] sei – *die* klassisch-römische Bestimmung von *otium*. Das neue Ziel dieser Verwendung von *otium* ist die Trennung von der Welt und die Angleichung der Seele an die himmlischen Gebote.[99] Paulinus behält somit den Terminus und das Konzept des römischen otium bei, verschiebt aber den Kontext und das Subkonzept um die Verwendung dem neuen *telos* anzupassen. Weiterhin schafft Paulinus mit seiner Verwendung des Terminus *otium* mit seinen klassisch-römischen Konzepten in einem christlichen Bezugsrahmen eine kulturelle Synthese, die das Christentum für die römisch-aristokratische Oberschicht anschlussfähig macht. Paulinus erzeugt einen „fit between Christian and aristocratic social concerns and values"[100]. Diese Kontinuität im christlichen Kontext gelingt Paulinus, da er nicht versucht, die Bedeutung(en) von *otium* zu christianisieren, sondern stattdessen den *telos*, auf den sich das gesamte Leben – *otium* und *negotium* – bezieht, verschiebt: vom römischen Omphalos der *res publica* (respektive der Welt) hin zu Gott und einem asketischen Leben, das alleine dem Höchsten gewidmet ist – frei „von der Wolke irdischer Sorgen."[101]

[98] Paulinus Nolanus, *Epistula* 5,4.
[99] Paulinus Nolanus, *Epistula* 5,4.
[100] Salzman, *Christian Aristocracy*, 201.
[101] Paulinus Nolanus *Epistula* 24,19: „curarum terrestrium nube".

Ozio, diletto et piacere

Muße, Vergnügen und Gefallen aus architekturgeschichtlicher Perspektive am Beispiel Vitruvs und seiner Kommentatoren

Hans W. Hubert/Antonio Russo

Ozio, diletto et piacere – *Idleness, Leisure and Pleasure from an Architectural-historical Perspective: The Case of Vitruvius and his Commentators.* The essay examines the use and the semantics of the term *otium* in Vitruvius' architectural treatise and in later commentaries and translations from the sixteenth century. In Vitruvius' work, the term *otium* occurs only once. However, since the architect's task according to Vitruvius was to ensure the largest possible degree of comfort for the residents, one can interpret the web of words referring to health (*salubritas*), satisfaction (*voluptas*), pleasure (*delectatio*) and culture or education (*delectatio studiis*) as hinting at the concept of a lifestyle that is associated with well-being and leisure. Renaissance commentators on Vitruvius interpret the text in accordance with their own cultural and historical orientations and preconceptions. Both Cesare Cesariano (who uses the term *otium*/*otio* extensively) and Daniele Barbaro expand and differentiate the range of meanings of the word with a variety of terms from its onomasiological field, such as *diletto*, *piacere* and *riposo*. If one were to include further theoreticians of architecture in the analysis (which would require a separate and significantly longer study), this list would have to be extended, also featuring the lexemes *quiete*, *riposo*, *commodità*, *ricreatione*, *consolatione*, *sollazzo*, *diporto* and others. Thus it emerges that in the Renaissance the term *otium* is increasingly being replaced by a large set of alternative lexemes. After the Council of Trent (*Concilium Tridentinum* 1553–65), the word *otium* is clearly shunned on account of its negative connotation of 'idleness'.

Der folgende Beitrag fragt danach, welche Muße-Begriffe und Muße-Vorstellungen auf dem Gebiet der Architektur durch die Analyse des Traktats von Vitruv sowie seiner Übersetzungen und Kommentare im 16. Jahrhundert fassbar werden.[1] Der Grund für die Quellenauswahl liegt in dem Arbeitsgebiet

[1] Die wenigen Untersuchungen auf diesem Feld liegen Jahre zurück. Neben einem summarischen Kurzbeitrag von Paola Cosentino im Netz, haben sich nur Vickers und vor allem Schalk mit dem Begriff *otium* in den romanischen Sprachen beschäftigt, wobei die Ausführungen zur Begrifflichkeit in der italienischen Sprache knapp ausfallen und Architekturtraktate unberücksichtigt bleiben. Brian Vickers, „Leisure and idleness in the Renaissance. The ambivalence of

des Teilprojektes B3 der ersten Förderphase des SFB 1015 Muße, welches Muße-Räume in höfischen Residenzen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit untersucht, und in dem Umstand, dass Muße in dieser Art der Traktatliteratur durchaus auf eine spezifische Weise reflektiert wird.

Sämtliche Architekturtrakate der Renaissance, ja überhaupt jegliche Reflexion über Architektur, speisen sich aus Vitruvs *De architectura libri decem*, denn sie waren nicht nur wichtigster Ausgangspunkt für manche Texte der Renaissance, sondern wurden auch übersetzt und ausgiebig kommentiert. Diese Auseinandersetzung mit der Sprache und der Vorstellungswelt der Antike ermöglicht, anhand der Übertragungen des lateinischen Begriffes *otium* oder semantisch verwandter Wörter die onomasiologische Breite des Wortfeldes Muße im Kontext von Architektur zu verdeutlichen.

Die Etymologie des römischen Wortes *otium* (gr: *scholē*) ist ungeklärt, und seine Bedeutung ist nicht einfach zu fassen, da sie nur kontextbezogen erschlossen werden kann. Abhängig vom jeweiligen Zusammenhang kann *otium* sowohl im antik-paganen moralphilosophischen wie auch im christlich-theologischen Diskurs positiv wie negativ konnotiert sein, und nur manchmal wird dies sprachlich durch Zusätze wie *otium cum dignitate* (Cicero) oder *otium honestum* bzw. *otium molestum* klar gekennzeichnet.[2] Im Grunde läßt sich *otium* einfacher über den Komplementärbegriff *nec-otium* (*negotium*), der Abwesenheit von Muße, verstehen. Da *negotium* Tätigkeit, Geschäftigkeit, Aufgabe, Betriebsamkeit, Handel, Arbeit, Unannehmlichkeit, Sorge, Schwierigkeit, Mühe, ja sogar kriegerische Unternehmung und Kampf bedeutet, meint *otium* die Abwesenheit oder Freiheit von all diesen Dingen. Gleichwohl müssen sie im Hintergrund als Handlungsoptionen gegenwärtig sein, denn Muße kann sich nur einstellen, wenn sie sich von all diesen Möglichkeiten als Alternative positiv abhebt. Muße pur, die dauerhaft gegenwärtig ist, wird zur Last, schlägt um in Langeweile und Müßiggang und wird als *otium molestum* beschwerlich.[3] Sonst

---

otium", in: *Renaissance Studies*, 4, 2, 1990, 107–154; Fritz *Schalk*, „*Otium* im Romanischen", in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Musse, Meditation*, Zürich 1985, 225–256. Eine breitere Untersuchung zur Verwendung und Bedeutung des Begriffs und verwandter Lexeme in den Architekturtraktaten in der Renaissance folgt in einer separaten Edition. Die Übersetzungen der lateinischen, italienischen oder französischen Passagen sind, sofern nicht anders angegeben, von den Autoren.

[2] Siehe hierzu den Beitrag von Franziska Eickhoff in diesem Band sowie die verschiedenen Beiträge in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*. (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 1), Tübingen 2016, siehe auch Bernhard Huss, „Der kompetente Sünder. Zur auktorialen Selbstdarstellung Francesco Petrarcas in *De otio religioso*", in: *Romanistisches Jahrbuch* 69,1 (2018), 159–183; Anm. 24 (mit der älteren Literatur); zu Cicero siehe Erich Burck, „Vom Sinn des Otium im alten Rom (1963)", in: Hans Oppermann (Hg.), *Römische Wertbegriffe* (Wege der Forschung, Bd. 34), Darmstadt 1983, 503–515, bes. 509 f.

[3] Wolfgang Kofler, „Prekäre Muße: die Inszenierung der Langeweile in Ovids Exildichtung: Mit einem Ausblick auf Stefan Zweig", in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in*

ist Muße etwas Angenehmes, verbunden mit Ruhe und Ungestörtsein, und sie ist Ausdruck einer Zeit, in welcher Schöpferisches geleistet werden kann, bzw. in der man sich der Bildung, der Unterhaltung und dem Vergnügen hingeben kann. In der antiken Literatur kommt *otium* wiederholt im Kontext von Architektur vor. Neben Cicero und Seneca und weiteren punktuellen Erwähnungen anderer Schriftsteller, begegnet einem der Begriff vornehmlich in der Briefliteratur, allen voran bei Vergil, Horaz, Martial, Ovid, Sidonius und Plinius d. J., die, mit Ausnahme des letztgenannten, schon im Mittelalter rezipiert wurden. In dem aus antiken Vorstellungen von *otium* entwickelten Villenideal der Renaissance scheint sich die Idee von Architektur und Muße am weitesgehendsten verwirklicht zu haben.[4] Insofern stellt sich auch die Frage, welche Stellung *otium* bei Vitruv, dem wichtigsten antiken Architekturschriftsteller, innehat.[5]

1. Vitruvs *De architectura libri decem*

Der einzige aus der Antike überlieferte Architekturtraktat (*De architectura libri decem*) stammt von Vitruv. Wahrscheinlich um 80–70 v. Chr. als freier römischer Bürger in Kampanien geboren, genoss er als junger Mann eine Architekten- und Ingenieurausbildung. Im Bürgerkrieg war Vitruv unter Gaius Iulius Caesar auf dessen Feldzügen nach Spanien, Gallien und Britannien für den Bau von Kriegsmaschinen verantwortlich. Nach Caesars Ermordung im Jahr 44 v. Chr. übernahm er die gleiche Funktion auch im Heer von Kaiser Augustus und wurde um 33 v. Chr. aus dem Heeresdienst entlassen. Danach arbeitete er als Zivilarchitekt am Bau des Wassernetzes in Rom und errichtete die Basilika der adriatischen Stadt Fano (*Fanum Fortunae*). Zur Zeit des Augustus verfasste er zwischen etwa 33 v. Chr. und den Zwanziger Jahren seine im Wesentlichen sachorientierte Abhandlung über die Baukunst in zehn Büchern. Da Vitruv als Militärbaumeister keine humanistischen Bildungsinteressen verfolgte[6], muss es nicht überraschen, dass das Wort *otium* in seinem Text nur ein einziges Mal und obendrein in randständiger Bedeutung vorkommt. Als Vitruv von den verschiedenen Arten

der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 1), Tübingen 2016, 176–192.

[4] James S. Ackerman, *La Villa. Forma e ideologia*. Torino 1992, bes. 41–50 und 146–169.

[5] Zur Bedeutung und Wandlung des *otium*-Begriffs in der Antike, zwischen stoischer und epikureischer Positionen sowie zwischen der Republik und der Kaiserzeit siehe: Jean-Marie André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romanine des origines à l'époque augustéenne*, Paris 1966, insbesondere 531–541.

[6] Wir benutzen die Ausgabe: Vitruvii de architectura libri decem = Vitruv, *Zehn Bücher über Architektur*, übers. und mit Anm. versehen von Curt Fensterbusch, 6. Aufl., Darmstadt 2008. Die Zitation gibt das jeweilige Buch, das Kapitel sowie die Satzzählung (nicht die Seite) an, so dass die Textpassage auch in anderen kritischen Editionen aufgefunden werden kann. Dass Vitruv sich seit seiner Jugend vor allem mit technischen Wissenschaften beschäftigte, bezeugt seine autobiographische Passage (Buch VI, Proömium, 4).

des Mauerwerks spricht, erwähnt er beiläufig, dass die ehemalige Residenz des lydischen Königs Krösus in ein öffentliches Pflegehaus (*Gerusia*) umgewandelt worden sei, welches nun den Mitbürgern und dem Rat der Senioren zum Ausruhen in der Muße (*otio*) des Alters diene:

Croesi domus, quam Sardiani civibus ad requiescendum aetatis otio, seniorum collegio gerusiam dedicaverunt.[7]

Muße wird hier also ausschließlich mit der beruflichen Inaktivität im fortgeschrittenen Lebensabschnitt assoziiert. Dieser semantische Befund wird durch andere antike Quellen bestätigt, wie Seneca und Cicero, die *otium* erst dann als positiv und legitim ansehen, wenn es mit dem verdienten Rentenalter oder im Kontext der Untätigkeit eines erzwungenen Exils zu verorten ist.[8] Das *otium* des Rentners oder Pensionärs ist nach ihnen mit würdigen (*honestum*) Tätigkeiten zu füllen, die mit dem Dienst am Staat gekoppelt sein sollen.[9] Aber alle anderen Möglichkeiten, annehmliche oder bildungsorientierte, d.h. mußevolle, Lebensformen zu beschreiben, werden von Vitruv zugunsten einer

---

[7] Vitruv, Buch II, VIII, 10. Der Passus mit dem Begriff „ocio" gilt in der kritischen Edition von Curt Fensterbusch, nach der hier hier zitiert wird, als spätere Glosse (Marcus Vitruvius Pollio, *Vitruvii De architectura libri decem.* Lateinisch und deutsch, übers. u.m. Anm. vers. v. Curt Fensterbusch, Darmstadt, 2008, 108), doch wird er in den gedruckten Editionen und Übersetzungen des 15. und 16. Jahrhunderts genau in dieser Form überliefert. So z.B. in der ersten geduckten Edition Vitruvs von Giovanni Sulpicio (Rom 1486–1487, [ungezählte Seiten]), in der ersten bebilderten Ausgabe von Fra Giocondo (Venedig 1511, 18r) und in der kommentierten und bebilderten Edition von Cesare Cesariano (Como 1521, 41r). In den Übersetzungen ins Französische (Jean Martin, Architecture ou Art de bien bastir …, Paris 1547 [Reprint Ridgewood 1964], 22) und ins Deutsche (Walter Ryff, Vitruvius Deutsch, Nürnberg 1548 [Reprint: Hildesheim 1973] (ungezählte Seiten) lautet der Passus wie folgt: „En semblable fut iadiz faicte de brique la maison royale de Cresus: la quelles puis apres les citoiens de la ville de Sarde en Lydie, dedierent pour la court des Senateurs, et pour le repos de ceulx qui seroient plus aagez, en la nommant Gerusia." Bzw.: „Das Haus Cresi, welches die Burger zu Sarda den alten zu irer ruwigen wonung eingeben hetten, und daher Gerusiam genennet ist auch in Maursteinen erbawen gewesen." *Ocio* wird nicht mit dem Wort Muße übersetzt, sondern in einem Fall als Ruhe (*repos*) und im anderen als ruhige Wohnung (*ruwige wonung*).

Der vitruvianische Passus fehlt dagegen in der um 1480 entstandenen, handschriftlichen Übersetzung ins Italienische von Francesco di Giorgio Martini. Siehe dazu Francesco di Giorgio Martini: *La Traduzione del* De Architectura *di Vitruvio, dal ms. II.I.141 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze,* hg. u. komm. v. Marco Biffi, Pisa 2002, 10, Anm. 228. Vitruvs Bezeichnung „Gerusia" leitet sich vom Ältestenrat im antiken Sparta ab, einer Bürgerversammlung von 28 Personen, die über 60 Jahre alt sein mussten. Woher Vitruv diese Kenntnisse hatte, ist ebenso unklar wie die Frage, auf welche Zeit Vitruv seine Aussage bezogen wissen wollte.

[8] Jean-Marie André, *Recherches sur l'otium romain* (Annales litteraires de l'Université de Franche-Comté, Bd. 52), Paris 1962; Joachim Dalfen, „Ciceros ‚cum dignitate otium'. Einiges zur (nicht unproblematischen) Freizeitkultur der großen Römer", in: Ernst Sigot (Hg.), *Otium – Negotium. Beiträge des interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema Zeit*, Wien 2000, 169–187.

[9] Oswald Panagl, „Otium honestum – labor improbus. Wortgeschichtliche Betrachtungen im Sinnbezirk von Muss, Muße und Müßiggang", in: Ernst Sigot (Hg.), *Otium – Negotium. Beiträge des interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema Zeit*, Wien 2000, 66–81.

ausschließlich ins Nützliche gewendeten Darstellung ausgeblendet. So dienen Theater und Villen nicht etwa der Entspannung, der Bildung und dem Rückzug von den Molesten des Alltags, sondern vornehmlich der Gesundheit (*salubritas*) und dem erbaulichen Vergnügen (*voluptas*). Ebenso sind die Zimmer in Privathäusern gemäß ihrer Funktion nach verschiedenen Himmelsrichtungen hin anzulegen, damit sie den Bewohnern Gesundheit (*salubritas*) und Annehmlichkeit (*voluptas*) gewähren können.

Bei der Beschreibung von Landhäusern und städtischen Wohnhäusern (Buch VI, VI–VII) werden alle Elemente unter sachlich-funktionalen Prinzipien angeführt. Schönheit (*venustas*) und Angemessenheit (*decorum*) werden als Leitprinzipien für die Errichtung von Privatgebäuden genannt, aber Vitruv stellt keinen Bezug zur Lebensform und Aufenthaltsqualität der Bewohner her, wie man erwarten könnte.[10] Muße, Rückzug, geistige Ruhe spielen keine Rolle. Stattdessen steht auch hier wieder die physische Gesundheit (*salubritas*) der Menschen im Vordergrund, so wenn Vitruv immer wieder betont, es sei bei der Wahl des Standortes einer Stadt und ihrer einzelnen Gebäude vor allem auf eine gesunde Gegend, gesundes Wasser und gesunde Luft zu achten. So seien Theatergebäude an möglichst gesunden Plätzen zu errichten, weil, gemäß Vitruv (Buch V, III, 1), die ablenkende Unterhaltung (*delectatio*) bei den Zuschauern dazu führe, dass sich die Poren ihrer weitgehend regungslosen Körper weiten würden und somit potentiell viel schlechte Luft aufnehmen könnten. Nur am Rande spricht er (Buch V, V, 6) von der spezifischen Formgebung des antiken Theaters, welche den auditiven Genuss (*audientium delectationes* und *delectio vocis et audientiae*) der Besucher steigere.[11]

Diese nüchterne Darstellung ist ein spezifischer Zug Vitruvs. Sogar dann, wenn er die Vorstellung von Erholung, Ruhe und Entspannung evoziert, ist erneut allein von Gesundheit die Rede, beispielsweise, wenn er (Buch V, IX, 5) schreibt, dass der öffentliche Hof zwischen den Säulenhallen hinter der Bühne eines Theaters als Grün- oder Gartenanlage auszugestalten sei, damit das Publikum dort unter freiem Himmel Spazierengehen könne (*hypaethra ambulatio*). Dieses an der frischen Luft Herumwandeln sei nämlich der Gesundheit, speziell der Augen und des Körpers, sehr zuträglich. Zwar wird der Oberbegriff der Gesundheit mit dem der Annehmlichkeit verknüpft, aber Vitruv verliert kein Wort über die Ablenkung und Erholung des Geistes. Eine Ausnahme stellt Vitruvs Hinweis auf die berühmte Bibliothek von Pergamon dar (Buch VII, Proömium, 4), welche der allgemeinen Erbauung (*ad communem delectationem*) dienen sollte.

Bei den Ringschulen (*palaestrae*) hebt Vitruv hervor, dass unter den drei schattigen Säulenhallen, welche die *palaestra* umgeben sollen, Exedren mit

---

[10] Nur bei Villen und Privathäuser wird beiläufig auf das Geschmackvolle (*delicatus*) hingewiesen (Bücher I, II, 9; VI, VI, 5; VI, VII, 4).

[11] Der liebliche auditive Genuß kommt auch im Kontext der Harmonielehre im folgenden Kapitel über die Musik zum Tragen (Buch V, IV, 3).

Sitzbänken angelegt werden sollten, damit diejenigen, die sich gebildeten Gesprächen hingeben wollen (*qui studiis delectantur*), sich sitzend im Halbkreis ungestört unterhalten können (Buch V, XI, 2). In nächster Nähe sollen sich Bäder und andere Ruheorte befinden, darunter ein Versammlungsort für Jugendliche (*ephebeum*). Obwohl es sich geradezu anböte, im Kontext der körperlichen und geistigen Erbauung, wie sie in der *palaestra* bzw. an einem schulischen Erziehungsort gepflegt werden, analog zu Platon oder Aristoteles das Wort *otium* bzw. griechisch *scholē* zu verwenden, vermeidet Vitruv dies auffälligerweise.

Unterhaltung und Freude, wie sie durch die Betrachtung von Wandmalereien hervorgerufen werden können, lehnt Vitruv ab, sofern es sich dabei um sogenannte Grottesken-Dekorationen handelt (Buch VII, V, 4), möglicherweise weil gerade diese nicht-erzählende und nicht belehrende Form der Malerei eine Nähe zu dem Konzept der vergnüglichen Muße aufweist.[12]

Mit den wechselseitig aufeinander bezogenen Begriffen *delectatio, voluptas, salubritas* (Genuss, Vergnügen, Gesundheit) bildet Vitruv ein Wortgeflecht, das auf die psychische und physische Entspannung und Erholung in Muße hinweist. So verwendet er *delectatio* wiederholt im Kontext seiner Beschreibungen von Wasser (Buch VIII, I, 1) und wasserbetriebenen Automaten (Buch X, VII, 4), welche verschiedene Sinne des Menschen, wie den Seh- und Hörsinn gleichzeitig erfreuen können (*que delectationibus oculorum et aurium*).

Im Ergebnis zeigt sich bei Vitruv, dass die in das semiasologische Wortfeld von *otium* gehörenden Begriffe, wie *voluptas*, *delectatio* und *salubritas* als linguistische Marker Hinweise auf bauliche Mußeorte geben können. Neben der Vorstellung von *voluptas* kommen in Verbindung mit den Annehmlichkeiten von Villen und Privatgebäuden auch öfters Wörter wie *commodus* (bequem/Bequemlichkeit) und *decorum* (angemessener Schmuck) vor, die für diese Mußeorte wichtig erscheinen.[13] Doch im Großen und Ganzen bleiben synonymisch zu verstehende Begriffe für das Wort Muße bei Vitruv sehr spärlich.

2. Die italienischen Vitruvkommentare des Cinquecento

Bei den Vitruv-Kommentatoren sieht dies anders aus. Sie setzen mit der umfassenden Vitruvrezeption im 16. Jahrhundert ein. Die italienischen Kommentare, beispielsweise von Cesare Cesariano und Daniele Barbaro, die hier eingehender untersucht werden sollen, erlauben, gerade aufgrund ihres anderen Umgangs

[12] Zur Bedeutung von Grotesken in den Mußeorten der Renaissance siehe Hans W. Hubert, „Grot(t)eske Thesen? Gedanken über den Zusammenhang von Muße und frühneuzeitlicher Kunstbetrachtung“, in: Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 2), Tübingen 2016, 137–175.

[13] Vitruv-Fensterbusch, *De architectura*, VI, IV,2, 280 f.

mit dem Wort und Konzept von Muße, viel differenziertere Ausführungen zum Thema.[14]

2.1. Cesare Cesariano (um 1477–1543)

Der Maler, Freskant, Kunstschriftsteller, Militäringenieur und Architekt Cesariano, der 1521 in Como die erste italienische und obendrein mit Holzschnitten reich bebilderte Vitruvausgabe herausgab, ist sicherlich der ergiebigste Kommentator im Hinblick auf die Mußethematik.[15] Zunächst einmal reklamiert er Ruhe und Kontemplation bei der Ausarbeitung architektonischer Entwürfe, damit diese möglichst vollendet gelingen würden; mit Aristoteles empfiehlt er dem Baumeister Selbstbefragung und Gemütsruhe.[16] Das Wort *otio/ocio* verwendet er sowohl für die positiv verstandene Muße, als auch für den negativ konnotierten Müßiggang. Der jeweilige Wortsinn lässt sich nur aus dem jeweiligen spezifischen Kontext erschließen, da der lateinische Begriff (*otium*), anders als der deutsche (*Muße* versus *Müßiggang*), sprachlich unverändert bleibt. Abgesehen von der einzigen Verwendung des Begriffs im Originaltext, die im Italienischen wortgetreu wiedergegeben wird[17], belebt Cesariano die eher trockenen Beschreibungen von Vitruv mit zum Teil seitenlangen Kommentaren und detailreichen Abbildungen, wobei er oftmals nur von einem einzigen Stichwort Vitruvs ausgeht. So beispielsweise im Kapitel *Über künstliche Farben* (Vitruv, Buch VII, IX), in dem Vitruv nur kurz einen Hof mit Säulenhallen erwähnt, Cesariano aber ausgreifend erklärt, dass solche offenen Orte (*loci aperti*) zur (bewegenden) Erholung des Intellektes dienten und nicht etwa, um dort müßigen Gedanken nachzuhängen.[18] Offenkundig bemüht er sich, diese antike Bauform von dem Vorurteil zu befreien, sie könne nicht nützlich sein. Vergleichbar ist ein Passus im darauffolgenden Kapitel, wo das bloße Wort ‚Schwitzbad' *(laconicum)* Cesariano veranlasst, einen längeren Exkurs zum Thema Baden

[14] Zur Überlieferung und Rezeption des Vitruvs in der Renaissance sowie zu diesen beiden bedeutendsten frühen italienischen Übersetzungen mit Kommentaren und Abbildungen siehe zusammenfassend Hanno-Walter Kruft, *Geschichte der Architektur-Theorie*, 6. erg. Aufl., München 2013, 72–79.

[15] Zu Cesariano siehe: Alessandro Rovetta, Cesare Cesariano e il classicismo di primo Cinquecento. Vita e Pensiero. Cinisello Balsamo 1996.

[16] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, IX r: „[...] quiescano & contemplano & ne continge sicut aut Aristoteles septimo phisicorum. In quiescendo et sedendo anima sit prudens."

[17] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, XLIr: „Le casa di Creso la quale gerusia dicta li Sardiani a li Citadini ad requiescere per causa del ocio de la etate del collegio de li seniori la decicorno." (Das Haus des Krösus, welches die Bürger von Sardia Gerusia nannten, widmeten sie dem Kollegium der Senioren, damit diese sich in der Muße des Alters dorthin zurückziehen können).

[18] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, CXXr: „si como richiede la naturale virtute de li loro intellecti et delectabili animi acio ut diximus possano recrearsi et non stare in qualche ociose cogitatione."

einzufügen, an dessen Ende er darauf hinweist, dass die Adligen an solchen Orten ihre Muße mit luxuriösen Vergnügungen und größten Freuden verbrachten, womit er das Baden als mußevolle Praktik zu legitimieren sucht.[19] Damit die reichen Besitzer sich ungestört im engsten Kreis ausgewählter Freunde bewegen konnten, befanden sich die Bäder mit ihren Säulenhallen und Gärten, so Cesariano, in abgelegenen Positionen[20]. Da Vitruv bei der Beschreibung des antiken Bades, mit dem Begriff *scholae* ungewöhnlicherweise geräumige, apsidenartige Nischen mit Wasch- und Sitzgelegenheit bezeichnet[21], nimmt Cesariano diesen Passus zum Anlass für längere Ausführungen, in denen er sogar den Bogen zum griechischen Begriff *scholē* spannt. Diesen übersetzt er treffend mit *otium* und *vacatio* (Muße/Freistellung, Urlaub). Weitere Übertragungen der Lexeme *scholastikos* (*scolasticus*/Schüler), *scholastephion* (*locus ad solatium*/Ort der Muße und Tröstung), *scholēo* (*vaco*/Frei- oder Mußezeit), *scholaios* (*tardus*/Person vorgerückten Alters, geistig träge) und *scholaitata* (*attentissime*/hochgelehrt, aufgeweckt) folgen. Aus diesen sprachlichen Betrachtungen zieht Cesariano dann den philologischen Schluss, dass die von Vitruv als *scholae* bezeichneten Sitzbänke in den Bädern der Muße und Erholung dienten.[22] Auf Cicero, Claudianus und Valerius Maximus verweisend bringt Cesariano Muße außerdem in Verbindung mit *studio* und *industria* (Gelehrsamkeit/Bildung und Fleiß).[23]

Obwohl *ocio* hauptsächlich positiv verwendet wird, kommt der Begriff bei Cesariano auch negativ konnotiert vor, was die Ambivalenz der Vorstellung von Muße und Müßiggang auch im 16. Jahrhundert belegt. So betont er zu Beginn seiner Abhandlung, dass der glorreiche Gott in der Natur nichts Müßiges (*ociusum*), Sinnleeres oder Grundloses geschaffen habe[24], weist aber zugleich darauf hin, dass viele Philosophen meinen, dass Gott in seiner seeligen und

---

[19] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, CXXIIIr: „Qui con le luxose delitie et summe iocunditate spassavano lo ocio quilli Beati et delicati nobili." (Hier verbrachten jene seligen und zartfühlenden Adligen mit höchster Wonne und größter Heiterkeit ihre Muße).

[20] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, CXXIIIr: „Et quisti erano facti in li loci remoti in uno conveniente capo de li peristylii vel di altro portico contiguo con li ameni viridiarii. [...] Et ivi quando poi gli piacea vocavano entro qualche societate di gente nobile & virtuose di litteraria professione: vel di ordine musicale vel pictorico aut di altra excellentissima sorte: & ivi con quisti modi gaudeano la sua foelicitate & mondana gloria."

[21] Vitruv, Buch V, X, 4; siehe dazu: Karl Ernst Georges, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Bd 2, 11. Aufl., Basel 1962, s. v. schola, II, β.

[22] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, 1521, LXXXVIIv: „Cum sia adunche la scola po significare essere la bancha: per essere loco dove sopra sedendo: a quella si sta in otio aut solatio & vacante et tardo et attentissimo co como si vole." (Wie dem auch sei: die „scola" kann also die Bank bedeuten, weil sie der Ort ist, wo man sich hinsetzen kann, und hier ist man in Muße oder Ergötzung sowohl in der freien Zeit wie auch im Alter oder als Gelehrter).

[23] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, 1521, CXXXXIIIr: „da Cicero et da Claudiano etiam da Valerio Max. I.8. ubi ait de studio: et industria de otio, et attibus."

[24] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, 1521, Vv: „Et omne bonum gaudium praebere: nam omnibus una salus. comperta in mundo fuit praemiare virtutes & ociosa vicia domare ut evitare

freudigen Muße (*beatissimo ocio gaudente*), in der er die Geschicke der Welt regiere, immer ungestört bleiben solle[25]. Positiver lässt sich das Konzept von Muße als schöpferische und reflektierte Tätigkeit in Ruhe kaum fassen.

Die Menschen, so betont Cesariano mehrfach, sollen Müßiggang (*ocio*) meiden und stattdessen einer nützlichen Tätigkeit nachgehen.[26] Grundsätzlich sei Arbeit nämlich besser als Nichtstun (*ocio*).[27] Doch die Lektüre des Vitruv-Textes und der vielen darin verarbeiteten Quellen nütze laut Cesariano unzähligen Wissenschaften und tugendhaften Tätigkeiten […], deshalb diene sie der Erholung des lebendigen Intellekts und sie vertreibe Verdruss und Müßiggang (*fastidio et ocio*) aus unserem menschlichen Leben.[28]

2.2. Daniele Barbaro (1513–1570)

Der gelehrte Patriach von Aquileia, Daniele Barbaro, verwendet in seiner 1556 gedruckten Vitruvübersetzung in Bezug auf Muße ein erheblich spärlicheres Vokabular als Cesariano.[29] Sogar an der Stelle, wo das Wort *ocium* bei Vitruv das einzige Mal vorkommt, übersetzt es Barbaro interpretierend mit *riposo* (Ruhe).[30] Dass Barbaro Muße sogar als Gefahr ansieht, lässt sich in seinen Kommentaren zum Villenbau erkennen. Hier ermahnt er die Mitglieder der Mittel- und Unter-

---

possint: nam Deus gloriosus nihil ociosum nec vacuum neque frustra fecit in natura, fiat ergo ut uoluntas sua."

[25] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, 1521, XXXIIIIr: „[…] convene chel sia sempre in lo suo beatissimo ocio gaudente et non alterato."

[26] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, 1521, IIIr: „[…] e necessario che ogniuno naturalmente se inclina a qualche operatione in questo mundo per qualche suo effecto vitando lo ocio." (… es ist nötig, dass sich in dieser Welt ein jeder natürlicherweise irgendeiner Tätigkeit zu seinem Nutzen zuwende und damit den Müßiggang vermeide); Vitruv-Cesariano, *De architectura*, 1521, LXXVIr: „Soleno ogni sorte de gente del mundo universalmente evitare lo ocio …" (Jedwede Art von Mensch auf der Welt vermeide generell den Müßiggang …); Vitruv-Cesariano, *De architectura*, 1521, CXXIIIr: „Ma quisti loci cosi pincti Vitruvio pare non curarse siano pingendi ben che sariano utile cose evitare lo ocioso tempo hybernale." (Aber diese so bemalten Orte sind deshalb bemalt, damit sie von der müßigen Zeit im Winter ablenken mögen, was Vitruv jedoch nicht erläutert hat).

[27] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, CVIv: „Et pho meglio lopare che locio." (Es ist besser zu arbeiten als sich dem Müßiggang hinzugeben).

[28] Vitruv-Cesariano, *De architectura*, 1521, CIXr: „Cosi aduncha appareno li fonti de le infinite scientie et virtuose operatione: […] acio faciano recreare lo animato intellecto aleviando il fastidio et ocio da la mente di nostra humana vita."

[29] Zu Barbarbo siehe: Susy Marcon/Laura Moretti, *Daniele Barbaro, 1514–70: letteratura, scienza e arti nella Venezia del Rinascimento*, Crocetta del Montello 2015. Barbaros Vitruv-Übersetzung fällt in eine Zeit, in der auch andere wichtige Architekturtraktate, wie die von Serlio und Palladio publiziert wurden. Insbesondere Palladios Schriften sind mit Seitenblick auf Barbaro zu betrachten. Dazu Kruft, *Geschichte der Architektur-Theorie*, 95–97.

[30] Marcus Vitruvius Pollio, *I Dieci Libri Dell'Architettura di M. Vitruvio*, hg. u. übers. v. Daniele Barbaro, Venedig 1556, 52: „La casa di Creso laquale, i, Sardi, a, i cittadini per riposo della età per lo collegio de i piu vecchi dedicarono fù detta Gerusia."

schicht mit einem misogynen Unterton, sich in der Villa gute Räume einzurichten, damit sich die Hausherrin eher dem Nützlichen (*utile*) als dem Vergnügen (*piacere*) zuwende.[31] Andererseits predigt er einige Zeilen weiter, nicht dem Laster (*vitio*) eines Lucullus oder eines Mucius Scaevolas zu verfallen, da der eine zu viel der andere zu wenig aus seiner Villa gemacht hätte.[32]

Die antike Unterscheidung von *otium* und *negotium* als dichotome Lebensformen aufgreifend, klassifiziert Barbaro die Theaterstücke, analog zu den von Vitruv behandelten Gattungen Komödie und Tragödie, in zwei analogen Kategorien, nämlich solche, die dem „Vergnügen des Friedens und der Muße" dienen *(diletto della pace et dell'ocio*), und andere, „in denen der Krieg oder weltliche Geschäfte" (*guerra et negotium*) behandelt werden.[33]

Die Schlüssellexeme, welche neben Ruhe (*riposo*) am häufigsten vorkommen, sind *diletto* (40 Mal) und *piacere* (20 Mal), oftmals gepaart mit den Wörtern *pace*, *animo* oder *studio*. Nicht selten treten sie untereinander verbunden als Zwillingsformel nach Art einer phraseologischen Wortverbindung auf.[34] Diese Zwillingsformel *diletto e piacere* kommt auch in anderen Architekturtraktaten der Renaissance vor wie zum Beispiel bei Filarete (um 1459–1464), in den italienischen Übersetzungen von Albertis Traktat sowie in der fast zeitgleich mit Barbaros Kommentar erschienenen Abhandlung von Sebastiano Serlio in vergleichbaren Kontexten. *Diletto e piacere* kann folglich im 15. und 16. Jahrhundert als eine Muße-affine Konkretisierung des Begriffes bzw. der Vorstellungswelt von *otium* verstanden werden. Allerdings wird bei dem Geistlichen Barbaro der Einfluss des Tridentinischen Reformkonzils spürbar, das sich tendenziell gegen eine

---

[31] Vitruv-Barbaro, *I Dieci Libri*, 176.

[32] Vitruv-Barbaro, *I Dieci Libri*, 177.

[33] Vitruv-Barbaro, *I Dieci Libri*, 155: „[…] che de gli spettacoli alcuni sono per diletto della pace, et dell'ocio, altri sono drizzati allo studio della guerra, et del negocio, et si come ne i primi si risveglia il vigore dello ingegno, et della mente, cosi ne i secondi si eccita la gagliardezza delle forze, et dello animo." (… von den Theateraufführungen dienen einige dem Vergnügen des Friedens und der Muße, andere beschäftigen sich mit dem Krieg oder Geschäften; und so wie bei den erstgenannten die Kraft der Erfindung und des Geistes angesprochen wird, so regt sich bei den zweiten die Kühnheit der Kraft und der Seele.); vgl. Vitruv, Buch V, VIII, 2.

[34] Vitruv-Barbaro, *I Dieci Libri*, 65: „Non prima con diletto, et piacere nell'animo per le orecchie discendono lè voci, et i suoni, che tra se non convenghino in proportionata ragione di tempo, et di distanza." (Mit Vergnügen und Wohlgefallen der Seele, senken sich die Stimmen und die Töne durch die Ohren herab, welche unter sich in bedachtvollen Zeitabschnitten und Abständen wohl abgestimmt sind); Vitruv-Barbaro, *I Dieci Libr*, 89: „Così non deve Architetto lasciare alcuna forma, che sia men commoda, et gioconda all'aspetto, perche hora è che nell'animo de riguardanti per gli occhi si ha da porre diletto, et piacere, hora meraviglia, et horrore secondo il bisogno, et ciò non si può fare da chi non sa l'effetto, che fan diverse maniere di fabriche." (So darf der Architekt keine Formen verwenden, die dem Anblick wenig gefällig und erfreulich sind, weil man der Seele der Betrachter durch die Augen einerseits Vergnügen und Gefallen bieten muss, andererseits aber auch Schrecken, je nach dem was verlangt wird, und dies kann niemand erreichen, der die Wirkung nicht kennt, die die verschiedenen Arten der Gebäude erzeugen).

humanistisch geprägte Muße wandte, weshalb er den Begriff *otium* in geradezu auffälliger Weise meidet.

3. Fazit

Vitruvs Architekturtraktat und die späteren Kommentare und Übersetzungen, wie andere Textgattungen auch, belegen die seit der Antike durchweg bezeugte ambivalente Bedeutung des Begriffes *otium*, mit dem einerseits eine positiv verstandene Muße, andererseits der negativ angesehene Müßiggang bezeichnet wird. Aufgrund der im Lateinischen sprachlich konstanten Form des Wortes, lassen sich die Bedeutungsnuancen nur aus dem jeweiligen Kontext erschließen bzw., sie werden schon in der Antike durch Zusätze wie *honestum otium* oder *otium cum dignitate* eindeutig positiv markiert.[35]

Bei Vitruv war das Konzept von *otium* offenbar noch nicht wirkungsstark entwickelt. Der Begriff ist bei ihm, abgesehen von einer Ausnahme, die sich aber auf die Ruhezeit im Alter bezieht, im Grunde nicht präsent. Allerdings lässt sich im Wortgeflecht von Gesundheit (*salubritas*), Annehmlichkeit (*voluptas*), Vergnügen (*delectatio*) sowie Bildung (*delectatio studiis*) in Ansätzen ebenfalls das Konzept einer der Gesundheit förderlichen, mußevollen Lebensform römischer *cives* am Übergang von der Republik zum Prinzipat erschließen. Vermutlich ist dieses magere Ergebnis auf die frühe zeitliche Stellung des Textes innerhalb der römischen Literaturgeschichte zurückzuführen und vor allem der sachlich nüchternen Geisteshaltung seines Urhebers, eines Militärbauingenieurs, geschuldet.[36] Wie beispielsweise die Villenbriefe von Plinius d. J. belegen, erfährt das Konzept von Muße (*otium*) vor allem seit der frühen Kaiserzeit dann eine bedeutende Konjunktur, an der Vitruv jedoch noch nicht teilhat.

Die Vitruvkommentatoren der Hochrenaissance, gehen mit Vitruvs Text auffallend unbefangen um, stehen sie doch in der Tradition positiver Bewertung des zurückgezogenen mußevollen Lebens durch Petrarca (*vita solitaria*) einerseits sowie andererseits des Genusses als *verum bonum* durch Lorenzo Valla (*voluptas honestum*).[37] Sie übersetzen Vitruv folglich nicht im modernen Sinne philolo-

---

[35] „Ehrenvolle Muße", Brief des Cicero an Atticus, 1,17,5 bzw. „Muße/Zurückgezogenheit mit Würde", Cicero, De Oratore I,1,1 f.

[36] Zum Wandel der Wertschätzung von *otium* siehe: Dirk Wiegandt, „Otium als Mittel der literarischen Selbstinszenierung römischer Aristrokraten in Republik und Früher Kaiserzeit", in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 1), Tübingen 2016, 43–57.

[37] Julia Conaway Bondanella, „Petrarch's Rereading of ‚Otium' in ‚De vita solitaria'", in: *Comparative Literature* 60,1 (2008), 14–28; Hartmut Westermann, „Wie disputiert man über das Gute? Lorenzo Vallas *De vero bono* als Debatte über die richtige Debatte", in: *Jahrbuch Rhetorik* 25 (2006), 30–54.

gisch getreu, sondern schmücken und deuten den Text ihren eigenen kulturgeschichtlichen Prägungen gemäß aus. Nach Cesariano vertreibe bereits allein die Lektüre des vitruvianischen Traktats Verdruss und Müßiggang, womit die (humanistischen) Studien und die Beschäftigung mit Architektur zweifelsfrei als *otium honestum* deklariert werden. Andererseits verbindet er insbesondere die privaten Thermenanlagen mit dem Konzept einer erquickenden und geselligen Muße, bei der die Erholung und Entspannung des Körpers, nicht des Geistes, im Vordergrund stehen.

Daniele Barbaro verknüpft am Beispiel der Gattungen von Theaterstücken (Komödie vs. Tragödie) das Konzept von Muße grundsätzlich mit Friedenszeit, Unterhaltung und Geisteskraft und grenzt hiervon Krieg und Geschäftigkeit (*negotium*) ab, die dagegen der körperlichen und seelischen Ertüchtigung dienen würden. Barbaro schreibt als Geistlicher nach dem Tridentinum und vermeidet das für ihn anscheinend vornehmlich negativ besetzte Wort *otium* weitgehend. Zur näheren Umschreibung von Muße weicht er auf eine Vielzahl von anderen Begriffen aus, wie *riposo*, *diletto* und *piacere* (Ruhe, Wohlgefallen, Vergnügen) und verbreitert somit das auch schon bei Vitruv selbst zu konstatierende lexematische Umfeld des Begriffs *otium*. Dazu gehören auch Begriffe wie *delectatio* und *voluptas*, mit denen annehmliche und gesellige Formen der Muße beschrieben werden. Die Aufgabe des Architekten besteht nach Vitruv und seinen Kommentatoren prinzipiell darin, den Bewohnern und Nutzern von Gebäuden mit baulichen Mitteln ein größtmögliches Maß an Annehmlichkeit zu bereiten, was vornehmlich mit den schon bei Vitruv verwendeten Begriffen *diletto* und *piacere* umschrieben wird. Würde man die übrigen Architekturtraktate des 15. und 16. Jahrhunderts in die Betrachtung mit einbeziehen, was an dieser Stelle aus Gründen des Umfangs jedoch nicht im Einzelnen ausgeführt werden kann, so würde sich die Beobachtung, dass das Wortfeld der Muße signifikant in Richtung körperlichen Wohlergehens und ästhetischer Erfahrung erweitert wird, noch erheblich verstärken. Die Vitruvkommentare entstehen nicht in einem wertfreien Raum, vielmehr kommen in ihnen allgemeine kulturelle Vorstellungen von Architektur zum Tragen, wie sie sich in den jeweils zeitgenössischen Auseinandersetzungen um die Baukunst ausgeprägt haben. Zu den schon genannten Begriffen gesellt sich eine Vielzahl weiterer onomasiologischer Bezeichnungen wie *quiete*, *riposo*, *commodità*, *ricreatione*, *consolatione*, *sollazzo, diporto*, *salute* hinzu. Sie rücken an die Stelle des Terminus *otium* und erweitern und differenzieren sein Bedeutungsspektrum. *Otium* wird bei Cesare Cesariano (1521) am Ende der Hochrenaissance noch unbefangen gebraucht und ausgelegt, doch nach der Tridentinischen Reform wird der Begriff von Daniele Barbaro (1556) geradezu auffällig gemieden, da er zunehmend negativ konnotiert war. Dies bedeutet aber nicht, dass die besondere mit Rückzug, Erholung, Gesundheit, Vergnügen und Studium verbundene Lebensqualität der Villenkultur in Verruf geraten wäre. Trotz aller negativen Verweise auf mögliche

Gefahren des Müßigganges, bleibt in der Literatur von Architekten eine betont positive Darstellung von Muße als mögliche Erfahrung der Bewohner von Villen bestehen. Gerade die nachtridentinische Zeit gilt als Höhepunkt der Villenbaukunst im Veneto, und gerade die von Andrea Palladio zwischen 1554 und 1558 für Daniele und seinen Bruder Marcantonio geplante und errichtete Villa Barbaro in Maser, die von Paolo Veronese mit illusionistischen Fresken ausgestattet wurde, gilt als Musterbeispiel eines palladianischen Landhauses und eines Muße-Ortes schlechthin.

The Semantics of Idleness in British Drama, 1710–1760

Monika Fludernik

Die Semantik des Lexems *idleness* (‚Muße', ‚Müßiggang') im britischen Drama zwischen 1710 und 1760. Auf der Basis einer Datenbank des britischen Dramas im 17. und 18. Jahrhundert wird in diesem Beitrag semasiologisch der Gebrauch des Lexems *idle*, das für Mußediskurse einschlägig ist, untersucht. Dabei wird zunächst die Spannbreite der möglichen Bedeutungen des Lexems illustriert und dann eine Kollokationsanalyse durchgeführt, auf deren Basis die für das Drama besonders typischen Assoziationen von *idleness* herausgestellt werden können. In der Folge werden die Ergebnisse mit jenen früherer Untersuchungen zu den moralischen Wochenschriften verglichen und die Gattungsbezogenheit der Verwendungen von *idleness* und *leisure* konstatiert.

In an essay forthcoming in a volume of contributions to eighteenth-century otium[1] I have analyzed British Restoration drama from 1660 to 1710, using the LION database.[2] This paper is meant as a complement to that previous essay, extending the database to 1760 and focusing on the period which follows the Restoration drama proper and contains late *comedies of manners*, sentimental comedies, Fielding's melodramas, Samuel Foote's early plays as well as a number of (deservedly) neglected political tragedies.[3] My intention is to examine to what extent the uses of the lexemes *idle*, *idleness* and *idling*, *idler* indicate a change in attitudes in relation to practices of otium and the free availability of time after 1710. Secondly, I want to concentrate on *collocations* of the named lexemes in order to determine what are the most common contexts for the deployment of these lexemes and which near-synonyms, attributes and antonyms can be seen to occur with some regularity in their vicinity. In a final move, I will try to link the results with my conclusions about the associations with otium and leisure derived from an earlier analysis of the magazine literature (mostly the *Spectator*

[1] Monika Fludernik, "Idling in Restoration Drama. The Semantics of Idleness in British Plays from 1660 to 1710", in: Kerstin Fest (ed.), *Muße im 18. Jahrhundert* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 21), Tübingen: Mohr Siebeck, 2021 (forthcoming).

[2] LION (Literature Online), in: *ProQuest*, https://search.proquest.com/lion/ (October 2019 – January 2020).

[3] Thanks go to Lars Münzer who extracted all incidences of the lexemes from the database.

and *Idler*)[4] in order to see whether a change in genre has an effect in the way that one is apt to characterize the developments perceptible from the database materials.

1. The Persistence of Restoration Comedy Topoi in Eighteenth-Century Drama

In "Idling in Restoration Drama: The Semantics of Idleness in British Plays from 1660 to 1710", I was able to demonstrate that the restoration stage put a premium on the performativity of idleness as a social marker. Secondly, I was able to show that the subject of free time was one of great ambivalence: one's time for leisure and enjoyment could give rise to criticism and moral harangue but also to social identification and acceptance within the upper classes, depending on the perspective from which the same actions, or inactions, were perceived. In the wake of the sentimental drama and the rise of the merchant class to prominence in the eighteenth century, one might expect that a Puritan work-centred distaste for idling and leisure would take over in the texts and that idleness should increasingly be interpreted as laziness.

Indeed, in one of the key sentimental plays of the period, George Lillo's *The London Merchant* (1731), one can find a passage that fits that bill perfectly:

> TR[UEMAN]: But Business requires our Attendance; Business [is] the Youth's best Preservative from ill, as ldleness his worst of Snares. (Act II, Scene ii)[5,6]

In this pronouncement by the good apprentice, Trueman, idleness figures as the opposite of business, and is associated with sin, since the word *snares* invokes the snares of the devil in Puritan discourse. In a different context, a later play reiterates these semantics; yet it does so by overturning the country—town dichotomy of Restoration comedy:

> SIR WILLIAM [WEALTHY]: And all these evils, you think, a city-education would have prevented?

---

[4] Monika Fludernik, "Spectators, Ramblers and Idlers: The Conflicted Nature of Indolence and the Eighteenth-Century Tradition of Idling", in: *Anglistik* 28.1 (2017), 133–154.

[5] George Lillo, *The London Merchant; or, the History of George Barnwell* [publ. and prod. 1731], London: Printed for J. Gray etc, 17.

[6] Note that the LION database reproduces printed versions of plays and that these editions frequently do not include line numbers. Hence, quotations from the database in this essay can only supply page numbers and no line numbers. Please note also that, for the sake of legibility, I do not reproduce italics from the original text in my quotations unless otherwise indicated. Names of characters, often given in abbreviation and different formats in the editions included in LION, are here standardized in one format. I have, however, reproduced capitalization and spelling as given in the original.

[Sir] R[ichard Wealthy]: Doubtless. – Proverbs, proverbs, brother William, convey wholesome instruction. ldleness is the root of all evil. Regular hours, constant employment, and good example, can't fail to form the mind. (I, i)[7]

Though idleness is the "root of all evil", Sir Richard Wealthy locates idleness in the country and regards London as the place of business, instruction and moral education. Indeed, the country was conceived of as deadly boring in Restoration comedy, and London's round of pleasures, though inane and morally suspect, required application and stamina – idling in style was (it was argued) the opposite of inactivity and hence laziness. The country never became associated with industry, but was associated with lazy routines of hunting (see Farquhar's *The Beaux' Stratagem*, 1707).[8] The country may have housed virtuous and naïve women (like Mrs. Pinchwife[9]), but it was also a place of gossip and envious desire for the glories of London.

These Restoration views of the country do not, however, entirely disappear in eighteenth-century drama. In Hildebrand Jacob's *The Happy Constancy* (1738), the old contrast between "Gentleman Courtiers" and "Country Bumkins" is reiterated, and the country additionally represented as poverty-stricken:

Lopez: Ay, poor Soul! there's the Thing! you despise, what you are quite ignorant of. I can tell you, we Gentlemen Courtiers, despise you Country Bumkins much more, and with far greater Reason. First know, that we are as idle as we please to be, while you have scarce Day-light enough to do your Business in. Then we eat, and drink of the best, and as much as we care to put down, while short Commons, and homely Fare are the Rewards of […] your daily Labours. (Main text, ii)[10]

However, as an earlier passage from this exchange between Lopez and Antonio demonstrates, the latter regards the country positively as a location unaffected by "the fashionable Disease, some Debts, and an Indisposition for Work"[11], thereby morally relativizing the opposition inherited from Restoration clichés. In Phanuel Bacon's *The Taxes* (1757), London is also negatively contrasted with the gentry's sport of hunting in the country:

Sir J[onathan]: Let me first see something good going forward and I'm contented. – But Jack Hearty, you are a great stranger in our parts – Are we never to crack another bottle together at Fudler's-Hall? – Come, come, leave this idle business of the town – honest folks have little to do here – and go back with me into the country – We'll hunt together this season – There's our Robin tells me, that last spring he turn'd out twenty cubs into

7 Samuel Foote, *The Minor, a Comedy* [publ. and prod. 1760], London: Printed and Sold by J. Coote, G. Kearsly, and T. Davies, 13.

8 George Farquhar, "The Beaux' Strategem" [1707], in: David Womersley (ed.), *Restoration Drama. An Anthology*, Oxford: Blackwell 2000, 735–776.

9 Wycherley, William, "The Country Wife", in: David Womersley (ed.), *Restoration Drama. An Anthology*, Oxford: Blackwell 2000, 171–222.

10 Jacob Hildebrand, *The Happy Constancy. A Comedy* [publ. and prod. 1738], London: Printed and sold by W. Lewis, 30–31.

11 Hildebrand, *The Happy Constancy,* 30–31.

the woods and the broad leazes. – Prithee, [...] Jack, never plague thyself any Ionger with politicks – 'tis a cursed dry study. (I, iii)[12]

The positive characterizations of London idling do not entirely vanish in the drama of the eighteenth century. In Samuel Foote's *Taste* (1752), the preface promises a satire on science and learning, and inverts the Puritan associations of idleness with laziness by reinscribing scientific dabbling with busyness that is idle, whereas "active idleness" constitutes "real Business":

The Objects of my Satire were such as I thought, whether they were consider'd in a moral, a political, or a ridiculous Light, deserved the Notice of the Comic Muse. I was determined to brand those Goths in Science, who had prostituted the useful Study of Antiquity to trifling superficial Purposes; who had blasted the Progress of the elegant Arts amongst us, by unpardonable Frauds and absurd Prejudices; and who had corrupted the Minds and Morals of our Youth, by persuading them that what only serves to illustrate Literature was true Learning, and active ldleness real Business. How far this End has been obtain'd is now in the following Sheets more generally submitted to the Public. (Preface)[13]

The passage could be placed alongside Lady Science's harangue to her daughter, in which learning is praised and the lack of appreciation on the part of good society is deplored, all in the service of gynophobic satire:

[Lady] Sci[ence]: So, Daughter, are you still resolved to act in this retrograde manner; will you always fly off in a Tangent, from your right Center of Motion? – instead of cultivating your Understanding with the sublime Tenets of Plato, Aristotle, and Epictetus, will you fool away your Time in this fruitless Manner? – as for your Companion there, Idleness is his Business – he is a fine Gentleman. (III, i)[14]

In the examples cited so far, the opposition between idleness and business rests on the identification of idleness with laziness. Lucas in Charles Johnson's *The Village Opera* (1729) praises garden work in contradistinction to "Gentle folks", who "do nothing":

Luc[as]: [...] Come, Colin, take thy Spade, turn the Gravel in yon Walk; prune those Nectarins, or roll the Terrace; don't Iet us idle away our Lives like those Creatures they call Gentlefolks, who seem to be born only to eat, and drink, and sleep, and do nothing. (I, i)[15]

To be seen to do nothing may already damage one's reputation among fellow businessmen:

[12] Phanuel Bacon, *The Taxes, a Dramatick Entertainment* [publ. and prod. 1757], London: Printed for W. Owen, 10.

[13] Samuel Foote, *Taste. A Comedy, of Two Acts* [publ. and prod. 1752], London: Printed for R. Francklin, ix.

[14] James Miller, *The Humours of Oxford. A Comedy* [publ. and prod. 1730], London: Printed for J. Watts, 45.

[15] Charles Johnson, *The Village Opera* [publ. and prod. 1729], London: Printed for J. Watts, 6.

Sir Hum[phry Staple]: Why truly, Mr. Beaufoot, I should be glad to live quiet and easie in my old Days; but then People would say, I was idle: lt is not for the sake of Money altogether, that I continue in Business, but to keep up a Reputation: lf it were not for that, why should I fatigue my self ? I want for nothing. (IV, i)[16]

A second line of argument associates idleness, as a social marker of the Restoration rake, with sexual promiscuity and therefore contrasts virtue with sexual dissipation and extravagance. Thus, Betty in Johnson's *The Village Opera* accuses Colin of being a rake and "idle Fellow[]":

Col[in]: I Iove you more than –––
Betty: You do Truth at this time: Come, I know how far you Iove me; I see the hourly Spoils of ruin'd Beauty; dishonour'd Virgins mourn your mighty Triumphs; Variety, with you, makes the Feast, and points the palled Appetite; and Constancy, Truth, and Honour, are Words, mere Words, Man, the common Cant of ldle Fellows, who carry on a Profession. (III, i)[17]

The sentimental virtues of "Constancy, Truth, and Honour" are here said to be adulterated by dishonest men who deploy them as "cant". Sexual licence is also at issue in the dispute between the brothers Freelove and Sir Positive Bubble about their sisters in James Miller's *The Man of Taste* (1735). Bubble discountenances Freelove's over-liberal education of their sister and Freelove's ward Angelica, opposing her "idleness" to the industry and staidness of his own charge, Dorinda:

Sir Pos[itive Bubble]: [...] Iet her have her Chairmen and Footmen, and Abigails without Number – I consent to't. Let her [...] ramble about, Iove ldleness, and be flatter'd by Fops till Doomsday – I am very well satisfy'd with it. But I'll have mine live according to my Fancy, not her own. Her Dress shall be of good decent Stuffs, and she shall wear Silk only on Holidays. She shall stay at Home as a wise Woman ought, and make Huswifery her whole Application. When she has any Time to spare, I'll have her quilt my Night-caps, and clear-starch my Bands for Diversion. She must shut her [...] Ears to the Flattery of young Fellows, and never go abroad without somebody to watch her. (I, ii)[18]

While Angelica is depicted as idling in the typical manner of town ladies, "rambl[ing]" and engaging in flirtation with "Fops"[19], Dorinda, Sir Positive Bubble's ward, is to be kept busy with housework, tending to the comfort of her brother and filling her leisure with sewing and other work related to her brother's clothes. The dramatis personae characterizes Sir Positive as "a churlish, opinionative, obstinate, old Batchelor". It is to be noted that the brother himself does no real work in the country and enjoys ample leisure hunting, drinking and

16 Leonard Welsted, *The Dissembled Wanton: Or, My Son Get Money. A Comedy* [publ. and prod. 1727], London: Printed for J. Watts, 48.

17 Johnson, *Village Opera*, 55.

18 James Miller, *The Man of Taste. A Comedy* [publ. and prod. 1735], London: Printed for J. Watts, 13–14.

19 Miller, *The Man of Taste*, 13–14.

associating with his equals. The idleness of the town may therefore be deplored in men, especially when they are fops, but is regarded as especially scandalous in women.

This stereotype of female country industry and city idling may also be ironically inflected as when Lady Pentweazel delivers a tirade on her own beauties and virtues, which includes a reference to her active husbandry and busyness in contradistinction to society belles:

> Lady [Pentweazel]: And yet it [my arm] has been employ'd enough [...] to spoil the best Hand and Arm in the World. – Even before Marriage never idle; none of your galloping, gossoping [sic] Ranelagh Romps, like the forward Minxes of the present Age. I was always employ'd either in painting your Lamskips [sic], playing upon the Haspicols [sic], making Paste, or something or other – All our Family had a Geno; and then I sung! Every Body said I had a monstrous fine Voice for Musick. (I, i)[20]

Since the speaker is a braggart, one may dissent from the views she expresses. Though she mentions baking, the other activities are those of making music and painting rather than the useful employments of sewing and embroidery. Her application is an upper-class version of keeping busy by not doing any serious work. The difference to rambling about in Ranelagh is one of degrees of uselessness rather than of the essential quality of the labour.

Another ironic manner of referencing the cliché is that of praising industry but in pointing up the inanity of the business in hand. In Vanbrugh's *A Journey to London* (1728), the Lady Arabella is discovered playing dice at breakfast, a pastime that she terms her "work". Miss Betty joins in the game, calling it "do[ing] a stitch or two", hence comparing it with real work for women, namely embroidery:

> *Enter Lady Headpiece, Miss Betty, Mrs. Motherly, and Col. Courtly.*
> Mrs. Motherly: [...] Your Servant, Madam, Good-morrow to you.
> La[dy] Head[piece]: And to you, Madam. We are come to Breakfast with you. Lord, are you got to those pretty Things already?
> *[Points to the Dice.*
> La[dy] Ara[bella]: You see we are not such idle Folks in Town as you Country Ladies take us to be; we are no sooner out of our Beds, but we are at our Work.
> Miss Betty: Will dear Lady Arabella give us leave, Mother, to do a Stitch or two with her.
> *[Takes the Box and throws.* (IV, i)[21]

Another similar reinterpretation of the notion of work occurs in John Leigh's *Kensington Gardens* (1720), where Melissa declares gossip and slander to be a kind of work and preferable to idleness, i. e. doing nothing:

> Mel[issa]: An impudent Flirt – tho I should thank her, she has put me into an excellent Ill-humour, I cou'd satirize deliciously – Oh that I had her here, I'd give her such

---

[20] Foote, *Taste*, 10.

[21] John Vanbrugh/Colley Cibber, *A Journey to London* [publ. and prod. 1728], London: Printed for J. Watts, 49.

> Strokes – of my Wit: But tho I can't be reveng'd on her, I will on others, for I hate Idleness prodigiously. (II, i)[22]

Already for the Restoration period, the association of idleness and otium was extremely rare – a contrast to the results from the magazines; true leisure, the lexeme more generally associated with otium, is more often experienced *in contrast* with idleness. Sir Charles in *A Journey to London* acknowledges that he has "past much of [his] Life in this hurry of the Ladies [going to visits and plays], yet was never so pleas'd, as when [he] was at quiet without 'em" (II, i).[23] He also has to admit that his temptation towards this "hurry" (which he now detests) was based on "Idleness, and the Fashion"[24], where idleness presumably implies he had nothing better to do. Interestingly, the most prototypical passage delineating otium in the material analyzed in this article is from a rewriting of *Henry V* by Aaron Hill, and refers to the easy pastoral life of shepherds in contrast to royal troubles:

K[ING] HEN[RY]: […] Th'unbusied Shepherd, stretch'd beneath the Hawthorn,
His careless Limbs thrown out in wanton Ease,
With thoughtless Gaze perusing the arch'd Heavens,
And idly whistling, while His Sheep feed round him;
Enjoys a sweeter Shade, than That of Canopies,
Hem'd in with Cares, and shook by Storms of Treason! (IV, i)[25]

Pastoral otium versus the business of statecraft is of course a topos from Antiquity[26], and the situation has little immediate relevance for eighteenth-century life, especially city life as depicted in most of the comedies.

Finally, one notes that a large number of passages in my corpus associate idleness with love, both positively and negatively. This is a new connotation to the extent that Restoration comedy was based on sexual conquest rather than love, with those who fall prey to romantic feeling less able to manipulate others and often becoming the butt of practical jokes by other players on the sexual market. The range of associations between love and idleness is also impacted on by genre. In serious drama, especially tragedy, love may be a luxury one cannot afford. As Scipio says to Massinissa, love is a "madness" and "effeminate disease" that "seduce[s]" the "soul" and "Make[s] it all idle, unaspiring, weak / A scene of dreams" which she should "puff […] to the winds".[27] Love in tragedy may be the

22 John Leigh, *Kensington Gardens: Or, the Pretenders. A Comedy* [publ. and prod. 1720], London: Printed for E. Curll, T. Jauncy, and A. Bettesworth, 6.

23 Vanbrugh/Cibber, *Journey to London*, 28.

24 Vanbrugh/Cibber, *Journey to London*, 28.

25 Aaron Hill, *King Henry the Fifth: Or, the Conquest of France, by the English* [publ. and prod. 1723], London: Printed for W. Chetwood, 38.

26 See Franziska C. Eickhoff, *Das lateinische "otium". Eine Semantische Studie.* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 16), Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

27 James Thomson, *The Tragedy of Sophonisba* [publ. and prod. 1730], London: Printed for A. Miller, 64.

most important matter even for men when in the thrall to their sexual desire. Thus, in *Scanderbeg*, Heli elopes with Deamira and uses the opportunity not only to talk of love in a pastoral setting ("here let us sit, / And talk of Love, and its bright Influence; / Of Joys that rise up to the Point of Madness, / And Beauty that lights up the fierce Desire"), but wants to make love to her as well against her express wishes:

[...]
Heli: Not trifle longer, nor wou'd I have you –
Think that each Moment is a Loss to Love,
Thus idly spent – he will exact severely
The strict Account, and term us Loiterers. (V, iv)[28]

In the comedies, love as idleness may be represented positively as engaging in courting:

Will: Here's a proper Place as can be for our Business.
Rob[in]: The sooner the better.
John: Come Thomas, thou and I will not be idle.
Tho[mas]: I'll take a Knock or two for Love with all my Heart. (II, i)[29]

Here love-making is the business at hand, and that business is metaphorically described as a battle one has to engage in. Love-play is taken to be a valid enterprise on the part of city gallants. On the other hand, though apparently ridiculed, love may also be reasserted as a legitimate alternative to marriage:

Grac[iana]: [...] But as for Love –
Gal[liard]: Now indeed you are going to resume yourself. – Well, what is it?
Grac.: The Off-spring of ldleness.
Gal.: The Corruption of good Nature.
Grac.: The Sport of Reason.
Gal.: The Business of Fools. – About with it – And Marriage is –
Grac.: Honourable, they say. – Therefore I'll have nothing to do with it. (IV, xiii)[30]

Although love is called bad names, including an association with idleness, corruption and irrationality, it is then legitimated as a valid alternative to staid, honourable and, presumably, boring marriage.

In the above discussion of Restoration comedy features in the post-Restoration drama, we have seen that the clichés of dissipative idleness in town, where sexual permissiveness and a contempt for work are paramount, persist into the 1710–60 period of the English stage, but that there are also more neg-

[28] William Havard, *Scanderbeg: A Tragedy* [publ. and prod. 1733], London: Printed for J. Watts, 65,66.

[29] Henry Fielding, *The Welsh Opera: Or, the Grey Mare the Better Horse* [publ. and prod. 1731], London: Printed for E. Rayner, 24.

[30] Gabriel Odingsells, *The Capricious Lovers. A Comedy* [publ. and prod. 1726], London: Printed for J. Bowyer and J. Walthoe, 64.

ative and censorious uses of the lexemes under discussion, with frequent explicit or implicit contrasts made between industry and idleness. At the same time, the association of love with idleness becomes a recurring motif, but one in which sexual congress is downplayed in favour of emotionality, honest affection and activities that encourage love intrigues. The performativity of idleness, so central to the Restoration comedies, has disappeared except as a heterostereotype of the idle fellow or man about town.

2. Collocations of Idleness

In contrast to my earlier analysis of drama 1660–1710, in this paper I would like to concentrate on the observable collocations with the idleness lexemes. These come in several clusters:

- [A] temporal indications ("idle times"; "idle time on my hands"; "idle hour[s]"; "idle minutes"; "idle day" – 10 tokens in all);
- [B] collocations with the semantic word field of words, utterances and speech: "idle word(s)"; "idle speeches"; "idle discourse"; "idle chat"; "idle promise(s)"; "idle arguments"; "idle protestations" and others (B a: 37 tokens in all). One can here also add "idle vaunts"; "idle boasts"; "idle menaces"; "idle threats"; "idle flattery" and "idle plaints", though one needs to draw attention to the fact that the adjective *idle* here has a different meaning, namely that of purposelessness and ineffectiveness (B b: 15 tokens). [Together: B a & B b = 52]
- [C] collocations with *story* or *tale*: "idle rumour"; "idle falsehood"; "idle stories"; "idle allegories"; "idle ill-concerted fiction"; "idle tales [...] lies"; "idle untruth" (22 tokens in all);
- [D] collocations with *thought* and its synonyms: "idle notion"; "idle chimaeras"; "idle fond superstitions"; "idle thought"; "idle question" (15 tokens in all);
- [E] collocation with different types of emotions: "idle fear(s)"; "idle doubt"; "idle care"; "idle wish"; "idle hope" (16 tokens in all);
- [F] idleness in the meaning of 'vanity', collocating with *humour* and *air* ("idle humour"; "idle whims"; "idle jesting"; "idle merriment"; "word lost in idle air"; "idle breath" – 13 tokens in all);
- [G] idleness as 'vanity', but specified in relation to wealth, power or abstract concepts like glory or honour: "toy ambition"; "idle toy"; glory [...] an idle empty bubble"; "idle fame"; "this idle bubble, honour"; "Greatness the vain Dream [...] in idle Mockery ... the gaudy Masque"; "idle pomp"; "idle pageant"; "idle ceremonies" (15 tokens in all);
- [H] idle in the sense of '(in) vain': "vain and idle"; "idle vanities"; "idle dreams"; "idle fancy"; "idle folly"; "idle omens"; "idle beliefs" and others (23 tokens in all);

- [I] collocations with lexemes that belong to the word field of love and passion: “idle love”; “idle Amorous Lethargy”; “idle passion”; “idle dotage”; “idle rapture”; “idle transports”; “idle darts”; “idle courting” (21 tokens in all);
- [J] collocation with a reference to a person or a group, especially with derogatory epithets: “idle lad”; “idle rogue”; “idle young rakehells”; “idle prodigal spendthrift”; “idle (young) fellow(s)”; “idle foolish fellow”; “idle folks”; “idle creatures”; “idle foolish girl”; “idle hussies”; “idle vagabonds”; “idle knave”; “idle wretch”; “idle, illiterate Soph” (37 tokens in all);
- [K] idle in the sense of ‘inactive’ or ‘lazy’: an inactive, useless, idle Drone”; “idle hand”; “apes of idleness”; “sluggish idler” (6 tokens);
- [L] idle in the sense of ‘not to the purpose’: “Now you don’t speak idly”; “idle bridegroom”. This category could include the situation of idle gazing since this may involve being unable to do more than just gaze and see: “idle gazer”; “the idle gazing around” (3 tokens);
- [M] antonyms: when the lexemes are combined with a negative, idling is often contrasted with what is perceived to be its (usually positive) opposite; which may be “business”, “action”, “Industry and Application”; but also “revenge” or battle (dueling) (6 tokens);
- [N] There are also collocations that do not easily fit into any *one* of the above categories, such as “rebels” fleeing “Like idle dust before the wind”; “idle winds”; “pride and idleness”; “idle pride”; “experiments idle and vain”; “idly bow’d to fancied beings (i. e. the gods)”.

The above list does not include instances of *idle(ness)* where the lexeme occurs singly without any adjective or substantive collocating word in its immediate vicinity.

number of tokens	*category*
37	Ba, J
23	H
22	C
21	I
16	E
15	Bb, D, G
13	F
10	A
6	K, M
3	L

This overview demonstrates a number of interesting predilections for the use of *idle(ness)*. It is the categories of idle speech [Ba] and the idle fellow [J] that are most often associated with the lexeme; if one adds category C (‘stories’) to category Ba, then idleness is, first and foremost, expressed in language and utterance rather than in action – though, with the prominence of love-making

and courting taken to be the most important idleness-related type of behaviour, the two categories would again come to be roughly equivalent in quantity of tokens. Moreover, if one adds flattery, vaunts and plaints [Bb] to category Ba and C, verbal expressions and manifestations of idleness definitely outclass agency.

In the material I analyzed for 1660–1710, the phrase *idle rogue* was significantly more frequent than in these later data – another indication that the sentimental drama phases out the rake figure. As already observed in terms of themes that become central to the eighteenth-century stage, the noted collocations of idleness with love and passion (I) make up an important segment of the data. Even so, the meaning of 'vain' and 'trifling' (F 13; H 23; G 15; possibly L 3 – 44 tokens in all) correlates with a significant aspect of lexical use (together, these categories have 51, respectively 54, tokens), and one can additionally point out that idle words are also trifling and vain. As a result, what is surprising about the collected data is the relative insignificance of laziness (K) as a correlate of idleness in the documented collocations; nor is the category of time (A) as prominent as one would have expected.

From this, it emerges that idling is primarily conceived of as an activity that involves words and courting (where speech obviously plays a crucial role of persuasion and in banter), and these routines of idling link with the status of an idle fellow, who may be a gentleman but also a man from the lower classes. Harking back to the Restoration figure of the wit (and the witwould), the plays' comments on idleness most often associate members of the nobility with prototypical idlers. Says Motley, "to catch the ltch of ldleness, and Gaming, and Visits, and […] Scandal, and Fashions, and Diseases more hereditary than their Coats of Arms" (V, i).[31] The vanity of gentlemen's discourses underlines their reduced social status in the eighteenth century when the middle classes are on the rise and can afford to find the traditional comportment of the upper classes affected and slightly ridiculous, in a word: vain. From a bourgeois perspective, the idleness of the landed classes, i. e. their failure to work, transforms their deportment and routines of activities into idle ('vain') habits of social insignificance ('vanity'). This is underlined by category G, in which the traditional status symbols of power, glory, honour are all transformed into "toys" and "bubbles" – things that the established society of leisured landowners 'plays with' but that are only fit for children.[32]

[31] James Ralph, *The Astrologer. A Comedy* [publ. and prod. 1744], London: Printed for M. Cooper, 73–74.

[32] It should nevertheless be noted here that the detraction of traditional heroic behaviour in preference to a real love interest can be discovered already in Dryden's *All for Love*, his rewriting of Shakespeare's *Antony and Cleopatra.* See Antony, who spurns the goods of this world as a snare, leaving fame and imperial possessions to Caesar, who can play with them as a child with the glove as his "Gu-Gau" (gewgaw) or bauble (54; Act II, l. 446). See John Dryden, *All for Love; or, The World Well Lost* [1677], in: Maximilian E. Novak (ed.), *Plays: All for Love, Oedipus, Troilus and Cressida. The Works, Vol. XIII*, Berkeley: University of California Press 1984, 1–111.

The reader will have asked him- or herself whether otium or leisure play a role at all in this constellation. Leisure in the sense of the availability of time provides the necessary background or basis for the habitus of the social idler. In contrast to the magazine literature, the plays between 1710 and 1760 seem to characterize idleness in terms of practices of socializing that are critically, or at least satirically, conceived of as vain, trivial or trifling. Despite the fact that the love interest, necessarily so central to comedy, relies on sexual banter and therefore on 'idle' discourse, the ironies of what is perceived to be an outmoded pattern of wooing allow for an easy shift into derision and scorn of these practices to the detriment of one's social betters.

3. Magazine Literature, Drama and Fiction from the Perspective of Otium and Diversion

In an article published in 2017 I examined the fate of the concept of idleness in the magazine literature of the eighteenth century.[33] I would now like to compare the results of my analysis of the LION drama database for 1710–1760 with those arrived at in relation to the essays form *The Spectator*, *Idler* and *Rambler*. One immediately striking difference is the fact that love-related idling as a context figures prominently in the plays but occurs not at all or very rarely indeed in the essays. This result may be due to generic considerations; after all, love intrigues are perhaps the most prominent plot element in drama in general and in the sentimental drama in particular. The difference is not one of social class, though, since by the eighteenth century the dramatis personae are no longer exclusively noblemen but often citizens, though citizens that belong to the leisured classes that have become integrated with the gentry.

The paradox of keeping busy by idling or of idleness consisting in hectic activity (see the quotation from *The Journey to London* above) constitutes a prominent feature also in the essay literature. The round of visiting that Manly in Wycherley's *The Plain Dealer* excoriates[34], the routines of theatregoing, attending pleasure gardens and engaging in playing cards, emerge with equal force as a mindless whirl of activity or an inane manner of spending one's time. Thus, Addison complains about card-playing as a waste of time:

I think it is very wonderful to see Persons of the best Sense passing away a dozen Hours together in shuffling and dividing a Pack of Cards, with no other conversation but what is made up of a few Game Phrases, and no other Ideas but those of black or red Spots

---

[33] Fludernik, "Spectators, Ramblers and Idlers".

[34] "A pox, why should any one, because he has nothing to do, go and disturb another man's business?" (I, i, 62–3). William Wycherley, *The Plain Dealer: The Country Wife and Other Plays*, ed. by Peter Dixon, World's Classics, Oxford: Oxford Univ. Press 1996, 283–398, 293.

ranged together in different Figures. Would not a man laugh to hear any one of this Species complaining that Life is short. [...] (# 93)[35]

Johnson's *Dictionary* implies that socializing is the typical behaviour of busybodies, "[g]oing from house to house, tattlers and busybodies are the canker and rust of idleness, as idleness is the rust of time".[36] At the same time, the association of idleness with sloth and laziness is prominent in the *Spectator* essays, particularly in their link with moral failure. Addison laments that idle people rarely avoid diversions that propel them into "Vice" and "Folly", and proposes "the innocent pleasures" of the imagination as a remedy; these, he argues, avoid vice and require an active engagement, thus preventing the idler from "sink[ing] into that Negligence and Remissness" attendant upon "sensual Delights" and stimulating the mind and "Faculties".[37] The articles in the magazine literature, especially Samuel Johnson's texts, are particularly worried about lethargy and idleness leading to boredom and apathy – again aspects that do not figure in the drama. Addison deplores the "empty spaces of life" (# 93)[38]; Johnson characterizes idleness as a "vacuity" which "ensnares the soul" and generates "passions, fancies and chimeras" (*Rambler* # 85).[39] Peculiar to Johnson is his anxiety about procrastination (# 134).[40] In the *Idler*, though idleness is declared to be the common desire of mankind (# 1)[41], it is likewise equated with "indolence" (# 9)[42] and with a state of inactivity, stupor and drowsiness (# 9)[43] as well as total "insensibility" (# 9)[44]; and in # 31, it is even said to connote "unruffled stupidity"[45].

Where the drama presents busyness as an idle pastime and associates it with socializing in polite conversation and cultural activities, the essay literature detects idleness in the midst of what appears to be worthwhile business. Though Johnson in the *Idler* opposes ease and pleasure to duty and business (# 1)[46], he also characterizes antiquarians and hobby scientists as idlers and notes that

[35] Joseph Addison/Sir Richard Steele, *The Spectator*, 5 volumes, ed. by Donald F. Bond, Oxford: Clarendon Press 1965, I 396–397. References to issue numbers are provided with the hash sign and the issue number in Arabic numerals.

[36] Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language*, London: Printed for J. Johnson et al., 1799. Accessed online via *EighteenthCenturyCollectionsOnline* (14 September 2015), https://www.gale.com/primary-sources/eighteenth-century-collections-online, s. v. "busybody".

[37] All Addison/Steele, *Spectator,* # 411, 21 June 1712, III 538.

[38] Addison/Steele, *Spectator*, 16 June 1711, I 395.

[39] Samuel Johnson, *The Rambler*, 3 volumes, ed. By W. J. Bate and Albrecht B. Strauss, New Haven, CT: Yale University Press, 1969, 8 Jan 1751, II 85–86.

[40] Johnson, *The Rambler*, 29 June 1751, II 345–349.

[41] Samuel Johnson, *The Idler and The Adventurer*, ed. By W. J. Bate, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1963,15 April 1758, 3–4.

[42] Johnson, *The Idler and The Adventurer*, 10 June 1758, 30.

[43] Johnson, *The Idler and The Adventurer*, 31.

[44] Johnson, *The Idler and The Adventurer*, 32.

[45] Johnson, *The Idler and The Adventurer*, 18 November 1758, 48.

[46] Johnson, *The Idler and The Adventurer*, 15 April 1758, 4–5.

idleness may be masked or dissimulated by "turbulence and hurry" (# 31)[47]. The same is true of his comments on the figure of Jack Whirler (# 19)[48] who has so many business engagements that he never finds time for the people he meets, running from one coffeehouse to the Exchange and from there to a tavern, and off somewhere else again. Johnson stages a number of such busybodies, including also Mr. Restless and Dick Linger. Richard Steele in the *Guardian* # 131 likewise notes that "[i]f we cannot bring ourselves to appoint and perform such tasks as would be of considerable advantage to us; let us resolve upon some other, however trifling, to be performed at appointed times".[49]

It is also noteworthy that the lexeme *leisure* in the drama database for 1710–1760 only very rarely implies a reading of otium; in fact, the overwhelming percentage of tokens (over ninety percent) occurs in two phrases: *have (not) leisure* and *at my (your/his) leisure*. To provide a few random examples, let me quote "I have not leisure now, to ask, or hear it"[50]; "We shall then be at leisure to pay respects to the Ladies"[51]; "I am not at leisure to receive your Visit"[52]. In most of these phrases *leisure* simply means 'time', particularly in connection with the time that a person of higher social standing affords to the solicitations of an interlocutor: "Attends your Leisure"[53]; "Some Matters of the State detain our Leisure"[54]; or "The Council waits / Upon Your Highness Leisure"[55].

There is one other phrase that implies a qualitatively more expanded time frame, namely *at leisure* in passages like the following: "Thou shalt at leisure amply make Reply"[56]; or "What more concerns our Will and your Obedience, / We leave you to receive from him at leisure".[57] This use of *at leisure*, in contrast to the earlier phrases, suggests a reading of 'when we / you have ample time'. It is also familiar from the well-known proverb "Marry in haste and repent

[47] Johnson, *The Idler and The Adventurer*, 18 November 1758, 48.

[48] Johnson, *The Idler and The Adventurer*, 19 August 1758, 60–61.

[49] "Essay 131: Tuesday, August 11, 1713", in: *The Guardian*, Vol. 2, London: Printed by J. Nichols et al., 1798. Accessed online via *EighteenthCenturyCollectionsOnline* (16 September 2015), https://www.gale.com/primary-sources/eighteenth-century-collections-online, II 294.

[50] Aaron Hill, *Athelwold. A Tragedy* [publ. and prod. 1731], London: Printed for L. Gilliver, 38.

[51] Joseph Mitchell, *The Highland Fair; Or: Union of the Clans. An Opera* [publ. and prod. 1731], London: Printed for J. Watts, 61.

[52] Susanna Centlivre, *The Perplex'd Lovers. A Comedy* [publ. and prod. 1712], London: Printed for Owen Lloyd, William Lewis, and John Graves, 5.

[53] Nicholas Rowe, *The Tragedy of Jane Shore* [publ. and prod. 1714], London: Printed for Bernard Lintott, 7.

[54] Rowe, The Tragedy of Jane Shore, 28.

[55] Rowe, The Tragedy of Jane Shore, 41.

[56] Colley Cibber, *Cinna's Conspiracy. A Tragedy* [publ. and prod. 1713], London: Printed for Bernard Lintott, 45.

[57] Nicholas Rowe, *The Tragedy of Jane Gray* [publ. and prod. 1715], London: Printed for Bernard Lintott, 14.

at leisure"[58], for which an ironic inversion also occurs in the database: "Who woo'd in Haste, and means to wed at Leisure".[59] As Jürgasch and Kirchner illustrate in their essay in this volume, a similar meaning can be found in Plato's *Timaios*.[60] Where otiose implications are present most forcefully in the drama, they appear in the phrase *leisure hours*, as when Morecraft tells Leonora that

> Nature in a jolly Humour made me a Present of you, as a Toy, a Play-game to sport away my leisure Hours with; now you're grown too big for that Sport, I'll resign you over to another Owner, one that will put you upon a pleasanter Game than ever you play'd in your Life before. (I, i)[61]

I find it significant that the context here is love, since love was also very prominently associated with idleness in the same corpus.

What I consider particularly noteworthy is the fact that leisure is only once contrasted with idleness, and not in the same way as in the essay literature. Rather than signifying otiose leisure, the lexeme *leisure* here connotes 'opportunity', a meaning that recurs in other passages, too. In *The Sultaness*, Acomat, talking to Osmyn, says about the Sultan:

> [...] Yes, he seeks the Field,
> The bloody Field, without his Vizier's Aid,
> And leaves me here *to drone away my Days*
> *In Idleness and Ease, the fat Lieutenant*
> *Of Luxury and Wealth, this City's Ruler*.
> But I more worthily employ'd *my Leisure*;
> Have wrought him weighty Toils; a thousand Cares,
> A thousand Fears, as wany jealous Doubts
> Shall break at once upon his Quiet, Osmyn.
> The glorious Treason soon will reach his Ears,
> And sting him to the Soul. (I, I; my emphasis)[62]

As one can see from the italicized phrases, idleness is conceived of as lazy indulgence in luxury, but leisure does not refer to enjoyment of the arts but to the elaboration of a political intrigue, for which the lack of activity provides an opportunity. A similar political use of *leisure* can be observed in "hold back Vengeance, That Robbers may have Rest, – and Bribery Leisure".[63]

---

[58] John Gay, *The Wife of Bath. A Comedy* [publ. and prod. 1713], London: Printed for Bernard Lintott, 9.

[59] David Garrick, *Catharine and Petruchio. A Comedy* [publ. and prod. 1756], London: Printed for J. and R. Tonson, and S. Draper, 19.

[60] Thomas Jürgasch and Andreas Kirchner, "Scholē und ihre Bedeutungen im Kontext antiker griechischer Traditionen", in this volume.

[61] Charles Molloy, *The Perplex'd Couple; Or: Mistake Upon Mistake* [publ. and prod. 1715], London: Printed for W. Meares and J Brown, 2.

[62] Charles Johnson, *The Sultaness. A Tragedy* [publ. and prod. 1717], London: Printed by W. Wilkins for J. Brown, W. Hinchcliffe, and J. Walthoe, 4.

[63] Aaron Hill, *The Roman Revenge. A Tragedy* [publ. and prod. 1753], London: Sold by

While the plays do not focus on otium as a leisure activity that allows for qualitatively spent time, in the essays the relation between well-spent leisure and otium emerges again and again. Addison's essays about the pleasures of the imagination focus on artistic appreciation as a source of happiness over time filled profitably. His examples are "convers[ing] with a Picture, and find[ing] an agreeable Companion in a Statue": the "Man of Polite Imagination" will meet [...] with a secret Refreshment in a Description, and often feels a greater Satisfaction in the Prospect of Fields and Meadows" than in "Property" (# 411).[64] It is important to note that calmness and "Serenity of Mind" are mentioned in connection with otiose leisure and the pleasures of the imagination as well as "a more than ordinary Gaiety and Cheerfulness of Heart", which "keeps the Soul in a perpetual Calm" (all # 387).[65] Enjoying gardens for Johnson, too, contrasts "calm repose" (*Idler*, # 19)[66] with business. Addison "fills the Mind with Calmness and Tranquility" (# 477).[67] One could argue that strolling through landscapes or going to museums and art galleries are unlikely activities for fictional worlds of the dramatic genre and that their absence from the corpus is therefore merely a matter of generic incompatibility. Yet, as we have seen, otium does not figure prominently in the collocations in eighteenth-century drama either; the plays are not primarily interested in otium.

Whereas the plays between 1710 and 1760 foreground the idleness of speech and represent idleness as vanity, this is less marked in the essay literature. Although Johnson in the *Idler* has an idle wife drive her husband crazy with her idle talk (# 15)[68], gossip and conversation that is considered to be worthless do not figure prominently in the essay material I have analyzed. In fact, the only time *idle* occurs in the meaning of 'vain', it refers to the pursuit of scientific experiments ("idle wisdom" – # 19)[69].

To summarize: It appears that the associations and collocations of idleness differ between the eighteenth-century drama and the eighteenth-century magazine essay. Whether this difference is due to considerations of genre or rather to the depicted settings and themes is an interesting question which could perhaps be resolved with reference to an analysis of the fiction corpus, which, I speculate, might combine the preferences of drama and magazine literature. Be that as it may, what is especially striking in the comparison of drama with the essay concerns the topical relevance of remarks about leisure and idleness.

M. Mechell, 22. See also the essay by Thomas Jürgasch and Andreas Kirchner in this volume, where a similar meaning is illustrated in passages by Thucydides and Herodotus.

[64] Addison/Steele, *Spectator*, # 411, 21 June 1712, II 538.

[65] Addison/Steele, *Spectator*, 24 May 1712, V 399, 394–395 respectively.

[66] Johnson, *Idler*, 19 August 1758, 59.

[67] Addison/Steele, *Spectator,* # 477, 6 September 1712, IV 192.

[68] Johnson, *Idler*, 22 July 1758, 48–49.

[69] Johnson, *Idler*, 19 August 175, 59.

Whereas the dramatic scenarios that thematize idleness appear quaint and seem to have no present-day relevance, many of the aperçus expressed by Johnson and Addison or Steele strike us as valid for our own time in which we are battling with comparable problems:

> Were one's Time a little straitned by Business, like Water inclos'd in its Banks, it would have some determin'd Course; but unless it be put into some Channel it has no Current, but becomes a Deluge without either Use or Motion (# 316).[70]

4. Conclusions

The semantics of idleness in eighteenth-century drama, as we have seen, does not prominently involve otium. On the other hand, the contexts in which idleness is shown to be an issue comprise practices of leisure that suggest, at least to some extent and in some cases, an experience of otium. Most important here are the routines of wooing and witty exchange which constitute a core of Restoration comedy and persist into the eighteenth-century drama. Since the protagonists of dramatic plots belong to the leisured classes (unless they are servants), they all have free time on their hands and spend this time in pleasurable activities. Sparring with one another in witty discourse, wooing their flames, and socializing in a whirl of cultural and societal activity as they do, these characters are often seen as idlers or consider themselves to be idle. Yet this idleness emerges as a paradox. On the one hand, such idleness may seem to be vain and worthless; on the other hand, it requires extreme ingenuity of expression and social etiquette. Idling is thus 'work' in the sense of requiring an effort and producing a performance.

In the eighteenth century, this performance of idleness becomes more and more problematic since it is regarded as an emblem of the upper classes and their unprofitable way of life and their lack of business. The forms of comportment associated with the Restoration aristocracy begin to look outmoded, ridiculous and morally distasteful. At the same time, love remains the bread and butter of dramatic plot, and therefore continues to fill the pages of play scripts. The real shift therefore occurs not in terms of substituting (love) talk with political action or the depiction of business practices, but in the attempt to improve upon the morally dubious nature of Restoration routines of sexuality by returning to the romantic marriage plot and the more virtuous exercise of wooing that already prominently obtained in Shakespeare's work. Despite acerbic critique of idle talk and idle behaviour in eighteenth-century drama, idle love and idle talk continue to predominate and supply the audience with diversion and pleasure. Framed by the moral precepts of sentimental drama, excesses of vice are avoided

---

[70] Addison/Steele, *Spectator*, 3 March 1712, III 148–149.

and idleness, though morally suspect, continues to hold sway. Since idleness is represented by youthful exuberance in speech and action, it is rendered harmless within the framework of an ulterior marriage. Young people will play, but their leisured idleness will remain bounded by a shift into more serious routines of work, housekeeping, childrearing and citizenship.

Das Lexem *Muße* in den Referenzkorpora des Deutschen

Semantik mit Methoden der digitalen Linguistik erfassen

Maren Runte/Julia Krasselt

The Lexeme Muße *('Idleness') in German Reference Corpora: Analysing Semantics by Means of the Methods of Digital Linguistics.* This essay demonstrates the contribution that large digital language resources and the use of corpus-linguistic analytical methods can make to a semantic analysis of the German lexeme *Muße*. Based on the German Reference Corpus and the Digital Dictionary of the German Language, this study examines the contemporary and historical use of the lexeme. According to Firth's contextualism, it is the linguistic environment of a word that shapes its meaning. The essay will focus on the following methods within this tradition: collocations; calculation of keyness; and lexical feature maps.

1. Einleitung

Von ihm [dem Lexem *Muße*, M.R.] nun darf kühnlich behauptet werden: wir wissen nicht, was mit ihm gemeint ist; wir wissen nicht (genauer gesprochen), was der Begriff Muße in der Weisheitstradition der abendländischen Lebenslehre bedeutet […]. Nun gut (so könnte man sagen), warum sollen wir das wissen? Was macht es schon, wenn wir das nicht wissen?[1]

„[L]asz uns nachschlagen" lautet ein wesentlicher Rat von Jacob und Wilhelm Grimm im *Deutschen Wörterbuch* (*DWB*)[2] auf verschiedene Fragen, welche den Gebrauch und die Bedeutung von Wörtern umfassen. Auch heute ist der Ratschlag aus dem 19. Jahrhundert noch aktuell: Wörterbücher sind die erste und meist auch die verlässlichste Anlaufstelle bei semantischen Fragen.

[1] Harald Speyer, „Man wartet in Amerika …", in: *DIE ZEIT* 26 (1953) vom 25.06.1953, Aus den Referenz- und Zeitungskorpora des Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache: *DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*, hg. v.d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, online unter: https://www.dwds.de; hier: https://www.dwds.de/r?q=Muße, abgerufen am 25.09.2019.

[2] Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854ff (zit.: *DWB*).

In den beiden bekanntesten Wörterbüchern zur Gegenwartssprache – dem *Duden Universalwörterbuch* (*DUW*)[3] und dem *Wörterbuch der deutschen Sprache* von Brockhaus Wahrig (im Folgenden: *Wahrig*)[4] – wird das Lexem *Muße* in seiner Bedeutung sehr positiv beschrieben:

Eintrag DUW: „freie Zeit und [innere] Ruhe, um etwas zu tun, was den eigenen Interessen entspricht"
Eintrag Wahrig: „Ruhe u. Zeit, ruhige, beschaul. Freizeit"

Aufgrund der für Wörterbücher notwendigen Reduktion auf wesentliche Bedeutungsaspekte fehlen aber auch wichtige Informationen, etwa unter welchen Bedingungen Muße möglich ist, wer Muße hat, wie Muße bewertet wird – zusammengefasst: in welchen typischen Kontexten das Lexem im historischen, aber auch im gegenwärtigen Sprachgebrauch verwendet wird.

Der folgende Beitrag will die Semantik des Lexems *Muße* genauer beschreiben als dies in den knappen Bedeutungsbeschreibungen von Wörterbüchern möglich ist. Der methodische Zugang zu dieser Beschreibung ist ein datengeleiteter: Unter Rückgriff auf die zwei größten Referenzkorpora des Deutschen werden Methoden der digitalen beziehungsweise Korpuslinguistik angewendet, um die Semantik des Lexems *Muße* zu erfassen. Dieser Zugang folgt den Grundannahmen des britischen Kontextualismus, wie er von John Rupert Firth in der Mitte des 20. Jahrhunderts begründet wurde: „You shall know a word by the company it keeps."[5] Ausgehend vom empirischen Sprachgebrauch wird die Semantik eines Wortes geprägt vom sprachlichen Kontext, in dem es gebraucht wird. Firth führte dafür den Begriff der *Kollokation* in die moderne Linguistik ein. Dieser meint das charakteristische Co-Vorkommen von lexikalischen Einheiten, nebeneinander oder innerhalb einer gewissen Spannweite im Satz. Als Paradebeispiel dafür kann die Verbindung (die Kollokation) *Zeit und Muße* dienen: Beide Wörter kommen in der deutschen Gegenwartssprache so häufig in Kombination miteinander vor, dass man sie sogar als idiomatische Wendung, also als feste, fast sprichwörtliche Wortverbindung, bezeichnen kann. Die überzufällig häufige Kombination von *Muße* mit *Zeit* offenbart nun einen wesentlichen Bedeutungsaspekt von Muße: Ein Mensch muss über genügend Zeit verfügen, um den Zustand der Muße zu erreichen und zu erhalten. In großen Sprachkorpora, das heißt digital verfügbaren und mit linguistischer Information angereicherten Textsammlungen, lassen sich solche charakteristischen Co-Vorkommen quantitativ bestimmen durch die Anwendung geeigneter statistischer Testverfahren. Die Datenbasis für die vorliegende Untersuchung

[3] *Duden. Deutsches Universalwörterbuch,* hg. von der Dudenredaktion, 6., überarbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim u. a. 2006 (zit.: *DUW*).

[4] *Brockhaus Wahrig Deutsches Wörterbuch. Mit einem Lexikon der Sprachlehre*, hg. von Renate Wahrig-Burfeind, 9., vollständig neu bearbeitete und aktualisierte Auflage, Gütersloh 2011.

[5] John. R. Firth, *Papers in Linguistics 1934–1951*, London 1957, 11.

bilden das *Deutsche Referenzkorpus* (*DeReKo*)[6] sowie die Korpora des *Digitalen Wörterbuchs der Deutschen Sprache* (*DWDS*)[7]. Mit jeweils 43 und 13 Milliarden Wörtern stellen sie die größten verfügbaren Korpora des Deutschen dar und bieten aufgrund der Breite, die sie bezüglich Zeitraum und Textsorte abdecken, eine geeignete Basis für die Untersuchung der Semantik des Lexems *Muße*.[8]

Der vorliegende Beitrag führt, ausgehend vom vorgestellten Grundkonzept der Kollokation, verschiedene korpuslinguistische Methoden zusammen, die zur Bestimmung der Semantik von *Muße* beitragen. Es werden datengeleitet sprachliche Muster herausgearbeitet, die den Gebrauch von *Muße* in der deutschen Sprachgeschichte sowie insbesondere in der deutschen Gegenwartssprache charakterisieren. Im Sinne einer linguistischen Kulturanalyse werden Erklärungs- und Deutungsansätze vorgestellt, die diese Gebrauchsmuster in den Zusammenhang stellen mit kulturellen Entwicklungen und Besonderheiten.[9] Dafür wird zum einen auf die bereits erwähnten öffentlich verfügbaren Referenzkorpora zurückgegriffen zum anderen auf die mit ihnen publizierten korpuslinguistischen Analysetools, die ebenfalls fast alle frei verfügbar und sehr gut dokumentiert sind.

2. Historische Perspektive

Um eine diachrone Perspektive auf die Bedeutung von *Muße* einzunehmen, lohnt zunächst noch einmal der Blick in die Wörterbücher. Bei Wörterbuchartikeln, welche die Bedeutungsentwicklung von *Muße* beschreiben (etwa dem *DWB* oder in etymologischen Wörterbüchern), fehlt zunächst selten der Verweis

[6] Das *Deutsche Referenzkorpus* (*DeReKo*), Institut für Deutsche Sprache, Mannheim, online unter: http://www.ids-mannheim.de/kl/projekte/korpora/.

[7] *DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*. Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart, hg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, online unter; https://www.dwds.de.

[8] Beide Referenzkorpora sind an sich Sammlungen einzelner Korpora, die in ihrer Gesamtheit zu einem Referenzkorpus werden. Für die Analysen des *DeReKo* wird das Archiv W der geschriebenen Sprache verwendet, das Texte ab dem 18. Jahrhundert aus unterschiedlichen Textsorten enthält (zur Zusammensetzung siehe: http://www.ids-mannheim.de/cosmas2/projekt/referenz/korpora.html). Für das *DWDS* stehen je nach Analyseinteresse unterschiedliche Korpora zu Verfügung, in der vorliegenden Analyse werden insbesondere das *DWDS*-Referenzkorpus 1600–1999 sowie das *DWDS*-Kernkorpus (1900–1999) verwendet (siehe https://www.dwds.de/r). Die hier vorgestellten Analysen müssen stets vor dem Hintergrund des verwendeten Datenmaterials gelesen werden – aufgrund der verwendeten Korpora wird die Semantik von *Muße* in allgemeinen Verwendungskontexten beschrieben, nicht jedoch beispielsweise in der Verwendung in spezifischen Textsorten oder gar durch einzelne Autoren. Dies ist mit Methoden der digitalen Linguistik auch möglich, setzt aber die Verwendung anderer Korpora voraus.

[9] Vgl. Schröter, Juliane/Tienken, Susanne/Ilg, Yvonne, „Linguistische Kulturanalyse“, in: Juliane Schröter/Susanne Tienken/Yvonne Ilg/Joachim Scharloth/Noah Bubenhofer (Hg.), *Linguistische Kulturanalyse* (Reihe Germanistische Linguistik, hg. v. Mechthild Habermann und Heiko Hausendorf, Bd. 314), Berlin/Boston 2019, 1–28.

auf das lateinische Wort *otium*. Das lateinisch-deutsche Wörterbuch *Stowasser* gibt zu *otium* drei Lesarten an:

1. „Muße, Ruhe, Nichtstun". In dieser Lesart wird auch auf Müßiggang verwiesen.
2. „freie Zeit, Studium, literarische Beschäftigung". Allerdings wird „otium" in der Kollokation „se in otium conferre", die übersetzt werden kann mit „sich ins Privatleben zurückziehen", mit „Privatleben" angegeben.
3. „politische Ruhe, Friede".[10]

Otium ist also zunächst die Abwesenheit von Arbeit (Lesart 1), welche der Privatmann zur angenehmen Freizeitgestaltung im Sinne von Studium und Literaturrezeption bzw. -produktion nutzen kann (Lesart 2), aber auch etwas, was über das Private hinausgeht und das öffentliche Leben charakterisieren kann (Lesart 3) – eine Lesart, welche das Lexem *Muße* im gegenwärtigen Sprachgebrauch nicht aufweist.[11]

Das Wort *Muße* existiert ausschließlich im Deutschen und Niederländischen und leitet sich im Althochdeutschen aus dem Modalverb *müssen* ab, wobei sich im Mittel- und Frühneuhochdeutschen *Muße* und *müssen* formal wie auch semantisch voneinander entfernt haben.[12]

Obwohl sich *Muße* fast ausschließlich auf die Dimension Zeit bezieht, ist für das Bairische[13] und für die Schweiz eine Verwendung mit Bezug auf Raum – im Sinne von „Freiraum" bzw. „Platz" (spatium) – belegt: „gebraucht bei sich wippenden kindern, deren eins weniger raum als das andere hat, wodurch das gleichgewicht gehoben wird"[14]. Letzteres ist ein Verweis auf das *Schweizerische Idiotikon* (1881), welches unter dem Lemma *Muess* folgende Lesart angibt: „*Muess*, Spielraum, spec. [speciell, MR] der Raum auf der Wippe, den spielende Kinder einander gewähren." Ebenso ist für die schweizerdeutschen Dialekte die Lesart ‚freie Zeit' belegt.[15]

[10] *Der kleine Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, Hg. von J. M. Stowasser, M. Petschenig und F. Skutsch, 3, unveränderte Auflage, Wien 1991, 349.

[11] Zur Komplexität des lateinischen Begriffs *otium* vgl. den Beitrag von Franziska C. Eickhoff in diesem Band sowie die Untersuchung: Franziska C. Eickhoff, „Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur", Diss. Freiburg 2017.

[12] Vgl. „Muße", in: Wolfgang Pfeifer u. a., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, https://www.dwds.de/wb/muße, abgerufen am 23.09.2019. Zur mittelhochdeutschen Bedeutung von Muße vgl. auch Henrike Manuwald, *Muße digital*, online unter: https://www.musse-digital.uni-freiburg.de/index.html, abgerufen am 25.09.2019.

[13] „Musze", in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, Erstbearbeitung (1854–1960). digitalisierte Version im *Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache*, https://www.dwds.de/wb/dwb/musze, abgerufen am 23.09.2019.

[14] „Musze", in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm.

[15] Vgl. *Schweizerisches Idiotikon*, online unter https://www.idiotikon.ch/woerterbuch/idiotikon-digital.

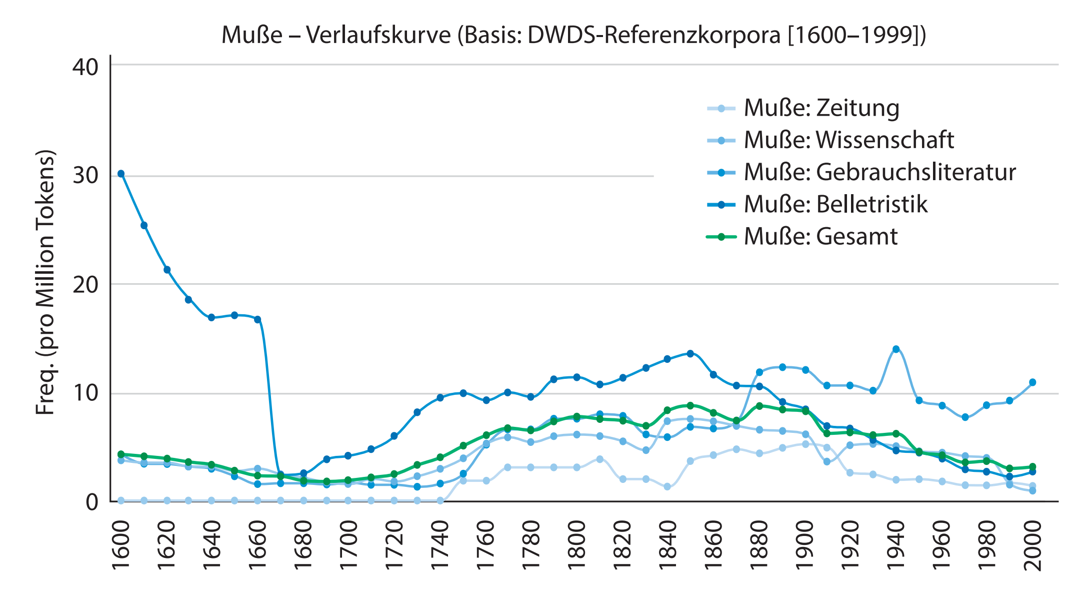


Abb. 1: Relative Frequenz des Lexems Muße im Zeitraum 1600 bis 2000 in Abhängigkeit von den verschiedenen Textklassen Belletristik, Gebrauchsliteratur, Wissenschaft und Zeitung (DWDS Verlaufskurve für „Muße")

Bereits sehr früh wird in *Muße* im Sinne von „Zeit für etwas haben" etwas Positives gesehen: „fernsein von geschäften oder abhaltungen"[16], wohingegen der *Müßiggang* negativ bewertet wird: „gewöhnlich in tadelndem sinne"[17]. Interessanterweise wird im *DWB* bei der Bedeutungsbeschreibung von *Muße* eher die Abwesenheit von Arbeit bzw. Beschäftigung beschrieben, die gegenwartssprachliche Bedeutungsbeschreibung betont dagegen eher, dass Muße Gelegenheit und Ruhe bietet, „um etwas zu tun, was den eigenen Interessen entspricht"[18] und somit eine eindeutig positive Bedeutung beschreibt.

Auffällig in der Wortgeschichte ist die geringe Produktivität des Lexems *Muße* – außer den selten gebrauchten Wortbildungen wie *Müßigkeit* und *müßiglich* ist *Mußestunde* noch das am häufigsten belegte – verglichen mit der Produktivität des Derivats *Müßiggang*: u. a. *Müßiggänger*, *Müßiggängerei*, *müßiggängerisch*. Auch wenn aktuell die meisten Komposita mit *Muße* hapax legomena (Wörter mit nur einem Beleg) sind, kann im Sprachgebrauch ab 1950 nachgewiesen werden, dass *Muße* doch wieder produktiver ist (vgl. Kapitel 3.2.).

Was aber haben nun die Referenzkorpora des Deutschen zur Analyse der Semantik von *Muße* beizutragen? Das *DWDS* bietet zunächst die Möglichkeit, die zeitliche Verwendung eines Lexems in Form einer Wortverlaufskurve darzustellen. Basierend auf den Daten der *DWDS*-Referenzkorpora 1600–1999 wird das Lexem *Muße* besonders häufig im 19. Jahrhundert verwendet (vgl. Abb. 1)[19] –

16 „Musze", in: *DWB*.
17 „Musze", in: *DWB*.
18 *DUW*, 1233.
19 Die Verlaufskurve des *DWDS* gibt zwar einen Höhepunkt der Verwendungshäufigkeit

zunächst vor allem in der Belletristik und dann auch in der Gebrauchsliteratur, weniger dagegen in der Wissenschaft und in Zeitungen.

Eine inhaltliche, qualitative Auswertung der zugrundeliegenden 693 Belege aus dem *Deutschen Textarchiv* (über das *DWDS* abfragbar) verdeutlicht, wem und durch was im 19. Jahrhundert Muße ermöglicht wird: Muße ist notwendig, um sich ausgewählten, erwünschten Tätigkeiten zu widmen, etwa dem Reisen, der Jagd oder dem Nachdenken (vgl. (1)). Siehe die folgende Äußerung von Wilhelm von Humboldt:

(1) In dieser glücklichen Musse hatte er sich neben andren Beschäftigungen vorzugsweise dem Nachdenken über politische Fragen zugewandt.[20]

Besonders deutlich ist die Verbindung zwischen Künstlern und Muße, welche eine wichtige Voraussetzung darstellt, um sich dem künstlerischen Schaffen entsprechend widmen zu können; Mäzenatentum ist hierbei erwünscht (vgl. (2)):

(2) Genug, da er vor allem Muße brauchte, so war er sein eigener Mäcen und machte Schulden.[21]

Muße dürfen auch Personen nach dem Abschluss ihrer Arbeit genießen, etwa nach einer anstrengenden Arbeitsperiode oder nach einem langen Arbeitsleben. Dabei ist Muße eindeutig bestimmten Gesellschaftsschichten vorbehalten: Personen des Bürgertums oder Adels, welche sich die entsprechende Freistellung von Pflichten leisten können.

Dagegen gibt es auch Formen von unfreiwilliger Muße, etwa bei unvorhergesehenen Ereignissen (etwa Krankheit, Wartezeit auf Reisen etc.), die sinnvoll genutzt werden können bzw. sollen. Durch die aus der Klassik resultierende Beschäftigung mit der Antike sind auch die zahlreichen Verweise auf das Konzept von Muße (*otium*) in der Antike zu erklären (vgl. (3)):

(3) Der Geist des wahren Otium cum dignitate, der in diesen Räumen lebt, wird freilich heutzutage so selten, dass ein volles Verständnis des Gebäudes eine gewisse Anstrengung erfordert.[22]

---

von *Muße* im 17. Jahrhundert an, allerdings sind die Trefferzahlen – das zeigt ein Blick in die Belege – auf die Formgleichheit zwischen *musse* (*Muße*) und *musse* (*müssen*) zurückzuführen. Auf eine nähere Analyse dieses Zeitraums wird daher verzichtet.

[20] Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Breslau 1851. Aus den Referenz- und Zeitungskorpora des *Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache*, https://www.dwds.de/r?q=Muße, abgerufen am 25.09.2019.

[21] Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich*, Bd. 4, Braunschweig 1855. Aus den Referenz- und Zeitungskorpora des *Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache*, https://www.dwds.de/r?q=Muße, abgerufen am 25.09.2019.

[22] Jacob Burckhardt, *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Basel 1855. Aus den Referenz- und Zeitungskorpora des *Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache*, https://www.dwds.de/r?q=Muße, abgerufen am 25.09.2019.

Im 20. Jahrhundert dagegen scheint der Gebrauch des Lexems abzunehmen und sich zum Ende des Jahrhunderts bei relativ geringer Vorkommenshäufigkeit zu stabilisieren. Auffällig ist der semantische Wandel: Muße ist zu Beginn des 20. Jahrhundert auch etwas, was während der Arbeit benötigt wird – etwa bei Tätigkeiten, welche die Aufmerksamkeit erfordern. Die Lesart, die im 20. Jahrhundert immer wichtiger wird, ist die auch im gegenwartssprachlichen Gebrauch dominierende: Muße als Abwesenheit von Arbeit oder Verpflichtungen, wobei die Belege zeigen, dass hierbei die Beschränkung auf ein bestimmtes soziales Umfeld verloren geht. Muße ist nun für alle möglich.

Die Ergebnisse der qualitativen Beleganalyse können auch quantitativ gestützt werden: Für diese Untersuchung wurden das *Deutsche Textarchiv* für das 19. Jahrhundert (ebenfalls über die *DWDS*-Plattform abfragbar) und das *DWDS*-Kernkorpus für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts verwendet. Abgefragt wurden alle Belege zum Lexem *Muße*. Als Referenzkorpus dienten jeweils die gleichen Korpora, wobei immer (wenn möglich) mindestens 500 Treffer aus den verschiedenen Textsorten Belletristik, Gebrauchsliteratur, Wissenschaft und Zeitung mit dem Lexem *Uhr* erhoben worden sind. Das Lexem *Uhr* wurde deshalb gewählt, weil es nach den korpusbasierten Grund- und Wortformenlisten des IDS (*DeReWo*) das (aktuell) frequenteste Substantiv der deutschen Sprache ist.[23] Analysiert wurden die Belege zu den drei Zeitabschnitten mit dem Tool „AntConc".[24]

Abb. 2 zeigt die Wörter mit dem höchsten *Keyness*-Wert für die jeweiligen Zeitabschnitte und damit diejenigen Wörter, mit denen *Muße* häufig gemeinsam vorkommt. *Keyness* drückt aus, dass ein Wort überzufällig häufig in einer Datensammlung auftritt, im Vergleich zu einer anderen Datensammlung (ähnlich wie bei der quantitativen Bestimmung von Kollokationen, vgl. 3.3.). Dieses überzufällige Auftreten lässt Rückschlüsse auf die Semantik von *Muße* im jeweiligen Zeitschnitt zu. Ziel der quantitativen Analyse war es, die charakteristische Lexik der Muße-Belege zu bestimmen, um typische Verwendungskontexte von *Muße* in den einzelnen Zeitabschnitten aufzeigen zu können.

Die Kontextwörter von *Muße* unterscheiden sich in den untersuchten Zeitabschnitten deutlich (vgl. Abb. 2). Während in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der wichtigste Bezug zu Muße das Wort *ich* und entsprechende Pronomina sind (Grafik links), wechselt dies in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu den Lexemen *Arbeit*, *Leben* und *Bildung* (Abb. 2 in der Mitte) und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wiederum zu dem Wort *betrachten* (Abb. 2 rechts), was durch die Kollokation „etwas in Muße betrachten" erklärt werden kann. Teilt

[23] Zum Projekt „Korpusbasierte Grund- und Wortformenliste" des IDS-Mannheim siehe: http://www1.ids-mannheim.de/kl/projekte/methoden/derewo.html (abgerufen am 25.09.2019).

[24] Anthony, Laurence, *AntConc (Version 3.5.0)*, Tokyo, Japan: Waseda University 2017. Online unter: http://www.antlab.sci.waseda.ac.jp/.







Abb. 2: Keywords zu Muße in den Zeitabschnitten 1800–1850, 1850–1900 und 1900–1950.[25]

man die signifikant häufig auftretenden Kontextwörter nach semantischen Gesichtspunkten ein und fragt, wozu Muße genutzt werden kann, wechselt dies von 1800 bis 1950 von *Studium* und *Schreiben* (als Gegensatz zu *Beschäftigung* und *Arbeit*) zu *Kunst* und *Bildung* im 19. Jahrhundert bis zu *Wissenschaften* im 20. Jahrhundert. Wie auch bei der qualitativen Analyse der Belege fällt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf, wie sehr Muße mit der Antike (Aristoteles, Hellenen) verknüpft ist.

Ähnlich wie bei den bisher analysierten Korpora – dem *Deutschen Textarchiv* und dem *DWDS*-Kernkorpus – zeichnet sich eine ähnliche Tendenz für die Gebrauchshäufigkeit auch bei der Analyse des *DeReKo* ab. Ausgehend von einer erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts regelmäßig in den Archiven nachweisbaren Verwendung des Wortes *Muße* – und damit unmittelbar anknüpfend an die vom *Deutschen Textarchiv* abgedeckte Zeitperiode – nimmt die relative Frequenz seit den 1960er Jahren ab (vgl. Abb. 3, obere Linie) und stabilisiert sich Mitte der 1990er Jahre bei einer Frequenz von ca. 1,2 Vorkommen pro Million Wörter.

Aber nicht nur das relative Vorkommen von *Muße* in Relation zur gesamten Textmenge, auch die Zahl der Nennungen pro Text kann im *DeReKo* erhoben werden. Dabei zeigt sich, dass *Muße* nur 1–2 Mal pro Text verwendet wird. Aus der relativ seltenen Verwendung pro Text kann mit einiger Vorsicht geschlossen werden, dass *Muße* nicht zum Kernwortschatz der deutschen Sprache gehört – zumindest in den *DeReKo*-Archiven, die zu einem großen Teil den Sprachgebrauch der Medien abbilden. Ein weiteres Indiz für diese Beobachtung ist auch, dass *Muße* in aktuellen Wörterbüchern (u. a. im *DUW*) mit der Stilschicht „gehoben" markiert wird.

[25] Die Wordclouds basieren auf den Belegen, die zu *Muße* aus dem Deutschen Textarchiv und dem *DWDS*-Kernkorpus exportiert werden konnten. Generiert wurden die Wordclouds mit dem Tool „WordItOut" (https://worditout.com), basierend auf dem LLR-Wert der zuvor erhobenen Kontextwörter.

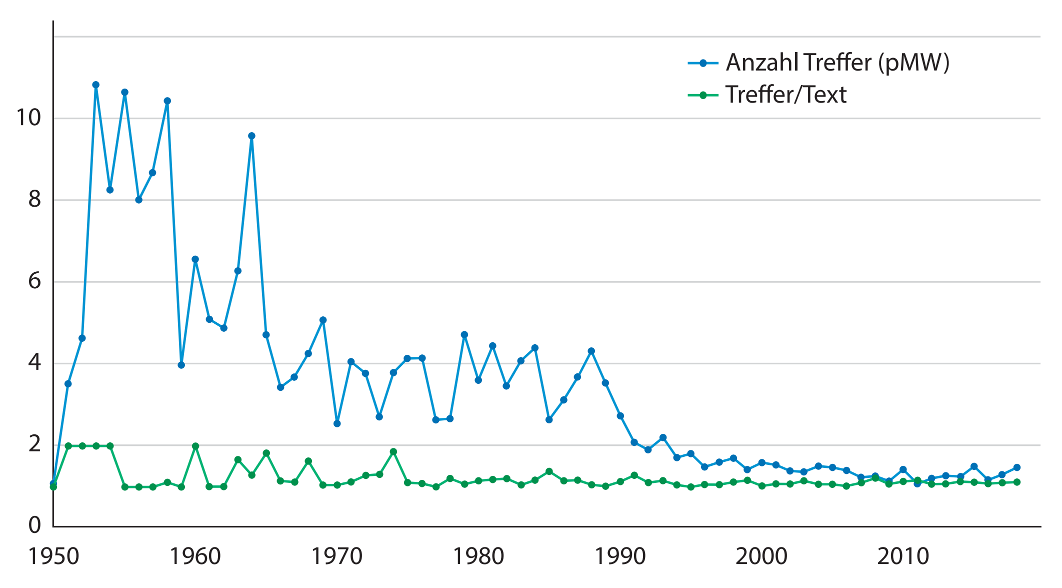


Abb. 3: Muße in *DeReKo* ab 1950 (Angabe der relativen Frequenz [pro Mio. Wörter; obere Linie] und Angabe der Anzahl Treffer pro Text [untere Linie]).

3. *Muße* in den gegenwartsprachlichen Korpora des Deutschen

3.1. Bedeutungen über den Kontext erfassen

Im vorangegangenen Kapitel zur diachronen Entwicklung von Muße ist bereits das Potential korpuslinguistischer Zugänge zur Bedeutungsbeschreibung von Wörtern deutlich geworden, beispielsweise in Form von Verlaufskurven und *Keyness*-Analysen. Im Folgenden steht die Beschreibung von Muße in der Gegenwartssprache im Vordergrund. Dafür werden weitere korpuslinguistische Methoden verwendet, deren verbindendes Element es ist, die Bedeutung eines Wortes über dessen Gebrauchskontexte zu erfassen. Zu diesen Methoden zählt die Analyse von Wortbildungsmustern (Abschnitt 3.2.) und die Analyse von Wörtern und Phrasen, die signifikant häufig gemeinsam mit Muße verwendet werden. Man spricht hier von Kollokationen (Abschnitt 3.3.) und – in einer Weiterführung dieser Methode – von lexikalischen Merkmalskarten, die Wörter mit ähnlichen Kollokationsprofilen zusammenführen (Abschnitt 3.4).

3.2. Muße, Müßiggang *und* Mußestunde*: Wortbildungen*

Im *Deutschen Textarchiv* sind zu *Muße* für das 19. Jahrhundert nur 262 Treffer für Komposita belegt, welche *Muße* als Bestimmungswort ausschließlich in einen temporalen Bezug setzen: *Mußestunde* macht 90.4 % der Treffer aus, *Mußezeit* 8.8 % und *Mußetage* 0.8 %. Darüber hinaus gibt es nur Hapax legomena

mit *Muße* als Grundwort: *Abendmuße*, *Bannmuße*, *Gelehrtenmuße*, *Herzensmuße*, *Privatmuße* und *Unmuße*. Auch anhand der Komposita zeigt sich, was Muße inhaltlich ausmacht. Zum einen wird der klare Bezug auf einen zeitlichen Abschnitt deutlich (*Mußestunde*), zum anderen erkennt man die Bedingungen, die Muße möglich machen: die Zeit nach der Arbeit (*Abendmuße*), die Zeit nach dem Arbeitsleben (*Privatmuße*) bzw. die Verbannung.

Ähnliches fällt auch für die Verwendung im 20. Jahrhundert auf, wobei die Abwesenheit von Muße (*Unmuße*, 11 % der Komposita) oder deren Zwangscharakter (*Zwangsmuße*, 11 %) an Frequenz gewinnt. Deutlich zahlreicher und semantisch diverser sind dagegen Komposita, deren Bestimmungswort *Muße* ist: Hier wird ersichtlich, dass neben dem zeitlichen (*Mußestunde* mit über 70 % und 1077 Treffern das häufigste Kompositum, gefolgt von *Mußezeit* mit 6.6 %) auch der räumliche Bezug (wieder) nachweisbar wird: *Mußepfad* (1.3 %) und *Mußeraum* (0.5 %).

3.3. Das Kollokationsprofil von Muße

Einen klassischen korpuslinguistischen Ansatz, um die Bedeutung eines Wortes über die Analyse seines linguistischen Kontextes zu erfassen, stellen Kollokationsanalysen dar. Der Begriff wurde von Firth[26] geprägt und meint zunächst das frequente gemeinsame Auftreten von Wörtern[27]. In der Korpuslinguistik wird dieses Phänomen als statistisch signifikantes Co-Vorkommen zweier Wörter innerhalb eines gewissen Textfensters (beispielsweise fünf Wörter links und fünf Wörter rechts des Suchwortes) operationalisiert. Sowohl mit Hilfe des *DeReKo* als auch mit dem *DWDS* können Kollokationsanalysen für das Wort *Muße* auf einer sehr großen Datenbasis durchgeführt werden.

Tabelle 1 (s. u.) zeigt die Top 10 Kollokatoren für *Muße*, berechnet für alle öffentlichen Korpora des Archivs W des *DeReKo*. Auffallend ist die häufige Verwendung von *Muße* innerhalb von Paarformeln wie „Ruhe und Muße“, „Zeit und Muße“, „Arbeit und Muße“. Daneben tauchen als Kollokatoren Verben („hat“, „braucht“, „genießen“) und Indefinitpronomen („genug“, „genügend“, „mehr“, „viel“) auf. Wie bereits bei den lexikographischen und diachronen Analysen gezeigt wurde, ist *Muße* eng mit der Abwesenheit von Arbeit und dem Vorhandensein von Zeit verknüpft. Neu hinzu kommt das Ergebnis, das *Muße* in ausreichendem Ausmaß vorliegen muss („viel Muße“, „mehr Muße“, „genug

[26] Firth, Papers in Linguistics 1934–1951.

[27] Vgl. Stefan Evert, „Corpora and Collocations“, in: Anke Lüdeling/Merja Kytö (Hg.), *Corpus Linguistics. An International Handbook*, Berlin 2008, 1212–1248. In der Linguistik existieren zahlreiche Definitionen für den Begriff *Kollokation*, die im Kern auf die Arbeiten von Firth zurückgehen, aber dann teil sehr unterschiedlich ausdefiniert und operationalisiert werden. Vgl. Sabine Bartsch, S*tructural and Functional Properties of Collocations in English*, Tübingen 2004 für einen Überblick.

	Kollokator	Häufigstes syntagmatisches Muster	Log-Likelihood-Ratio (LLR)
1	Ruhe	*Ruhe und Muße*	*2446*
2	genügend	*genügend Zeit und Muße*	*992*
3	genug	*genug Muße*	*833*
4	Entspannung	*Muße und Entspannung*	*801*
5	mehr	*mehr Muße*	*750*
6	viel	*viel Zeit und Muße*	*734*
7	Arbeit	*Arbeit und Muße*	*697*
8	hat	*hat die Muße*	*686*
9	braucht	*braucht Zeit und Muße*	*696*
10	genießen	*Muße zu genießen*	*685*

Tab. 1: Die wichtigsten zehn Kollokatoren von Muße und deren häufigste syntagmatischen Muster im *DeReKo* (Archiv W, öffentliche Korpora, Belica, Cyril, *Statistische Kollokationsanalyse und Clustering. Korpuslinguistische Analysemethode*, Institut für Deutsche Sprache, Mannheim 1995). Für die mathematische Bestimmung von Kollokationen wird die Log-Likelihood-Ratio, ein statistisches Assoziationsmaß, verwendet.

Muße"), um zum gewünschten Ziel zu führen (bspw. einem erfolgreichen kreativen Schaffensprozess).

Ähnlich wie für das *DeReKo* lassen sich auch im *DWDS* die Kollokatoren nach syntaktischen Kriterien gruppieren. Das *DWDS*-Wortprofil[28] zeigt nicht nur statistisch signifikante Kombinationen von Wörtern an, sondern verfügt darüber hinaus auch über syntaktische Informationen, d. h. die Kollokationen lassen sich nach ihrer syntagmatischen Beziehung zum Zielwort gruppieren. Dies ermöglicht eine tiefergehende Analyse mit weitergehenden semantischen Schlussfolgerungen. Das öffentlich recherchierbare *DWDS*-Wortprofil basiert auf rund 1.8 Milliarden Wörtern und enthält Daten bis zum Jahr 2012.

Für das Wort *Muße* zeigt das *DWDS*-Wortprofil insgesamt sieben syntaktische Relationen an, die statistisch signifikante Syntagmen aufweisen[29]: Adjektivattribut + *Muße*; *Muße* als Akkusativ- oder Dativobjekt eines Verbs; Präpositionalphrasen mit *Muße*; *Muße* in Koordination mit einem anderen Nomen; *Muße* als Subjekt eines Satzes; *Muße* mit einer Präpositionalgruppe; und *Muße* als Genitivattribut eines Nomens. Im Folgenden sollen ausgewählte Interpretationszugänge aufgezeigt werden. Eine erschöpfende Darstellung ist an dieser Stelle nicht möglich. Es erfolgt außerdem, wenn immer möglich, ein Vergleich zum *DeReKo*.

[28] Alexander Geyken, „Statistische Wortprofile zur schnellen Analyse der Syntagmatik in Textkorpora", in: Andrea Abel/Renata Zanin (Hg.), *Korpora in Lehre und Forschung*, Bozen 2011, 115–137.

[29] *DWDS*-Wortprofil für *Muße*, erstellt durch das *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*, https://www.dwds.de/wp?q=Mu%C3%9Fe&comp-method=diff&comp=&minstat=0&minfreq=5&by=logDice&limit=20&view=table (abgerufen am 08.07.2019).

In der Gruppe der Adjektivattribute sind „erzwungen" und „unfreiwillig" die Kollokationen mit dem höchsten statistischen Assoziationswert (sog. Log Dice). Die beiden Adjektive gehören auch zu den Top fünf Kollokationen im DWDS insgesamt, unabhängig von der syntaktischen Relation zu *Muße*. Auch im *DeReKo* sind beide Adjektive Kollokationen von *Muße*, jedoch mit geringerer Frequenz und weniger prominent im Kollokationsprofil (d. h. mit geringerem Assoziationswert). Muße erhält hier eine negative Konnotation, sie wird als Zustand dargestellt, der nicht selbst gewählt ist, sondern der passiv herbeigeführt wird. Eine Analyse der zugehörigen Belege zeigt, dass Muße hier als nicht selbst gewählte Unterbrechung einer Tätigkeit gemeint ist, die aber das Potential zur Erschaffung von Neuem hat (vgl. auch Abschnitt 2):

Den einzigen politisch wirkungsvollen Anstoß gab er denn auch mit einer Schrift, die er in der erzwungenen Muße einer Gefängnishaft verfaßte.[30]

Aber was er in unfreiwilliger Muße geschaffen hat, löscht alle politischen Mißerfolge aus.[31]

Die Verbindungen „schöpferische" und „tätige Muße" betonen den kreativen Schaffensprozess; mit „reiner" (nicht im *DeReKo* Kollokationsprofil enthalten), „voller" und „rechter Muße" werden Qualitätsmerkmale angesprochen. Mit der Verbindung „nötiger Muße" schließlich wird Muße zur Notwendigkeit und Voraussetzung für bestimmte Dinge.

Wie bereits im *DeReKo* deutlich geworden ist, tritt Muße in Koordination, d. h. in einer Formulierung mit „und", mit einer ganzen Reihe anderer Nomina auf. Aufgrund der zum Teil hohen Auftretensfrequenz kann von Paarformeln gesprochen werden, bei denen die Bedeutung der beiden nominalen Komponenten sehr eng verwandt ist. Auffallend ist die Koordination mit Nomen, die über eine temporale Dimension verfügen, insbesondere „Zeit", „Gelegenheit", „Freizeit" und „Langeweile". Muße ist folglich etwas, das bestimmten Voraussetzungen unterliegt: hier konkret der des Zeit-Habens. Dieser Befund konvergiert auch mit den lexikografischen Analysen, die ebenfalls den starken temporalen Aspekt hervorheben (vgl. Kap. 2). Mit „Zurückgezogenheit" und „Besinnung" steht Muße in Koordination mit zwei Substantiven, die den Begriff in einen privaten Raum rücken und ihn auf das einzelne Individuum beziehen.

Muße ist außerdem Genitivattribut zu einer Reihe von Nomen, die nochmals den temporalen Aspekt hervorheben: „Stunde", „Augenblick", „Moment", „Zeit", „Tag" und „Jahr". Muße ist also ein Zustand, der sich über einen spezifischen Zeitraum erstreckt, der sowohl von kurzer Dauer sein kann („Moment der Muße", „Augenblick der Muße") oder aber auch sehr lang anhalten kann („Jahr der Muße").

[30] *DIE ZEIT*, 29.06.1973, Nr. 27. Aus den Referenz- und Zeitungskorpora des *Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache*, https://www.dwds.de/r?q=Muße, abgerufen am 25.09.2019.

[31] *DIE ZEIT*, 05.12.1957, Nr. 49. Aus den Referenz- und Zeitungskorpora des *Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache*, https://www.dwds.de/r?q=Muße, abgerufen am 25.09.2019.

Muße wird weiterhin überzufällig häufig mit Präpositionalgruppen verwendet, die anzeigen, *wozu* Muße benötigt wird (gleichermaßen im *DWDS* als auch im *DeReKo*, vgl. auch oben in Abschnitt 2/Abb. 2). Es handelt sich dabei um die bereits erwähnten Tätigkeiten geistiger Natur, die allein und zum Teil in Zurückgezogenheit vollzogen werden. Insbesondere mit „Muße zum Betrachten", „Muße zum Nachdenken" und „Muße zum Schreiben" stehen Tätigkeiten im Vordergrund, die eine Interpretation als kreativen Schaffensprozess nahelegen, da es um die Produktion von Erkenntnissen geht. In Abschnitt 2 wurde gezeigt, dass das kreative Schaffen (dort insbesondere das literarische Schaffen) auch aus diachroner Perspektive zentral für die Bedeutungskonstitution von *Muße* ist.

Die Analyse der Kollokationen zeigt, dass *Muße* typischerweise in Kontexten verwendet wird, in denen die Konzepte *Zeit, Zurückgezogenheit*, *geistige Arbeit* und *Erschaffung von Neuem* eine zentrale Rolle spielen und somit bedeutungskonstituierend für das Lexem *Muße* wirken. Hier spiegelt sich ganz klar die bereits in Abschnitt 2 angesprochene positive, moderne Lesart von *Muße* wieder, die sich eindeutig von *Müßiggang* abhebt.

3.4. Muße *oder* Zerstreuung*: Semantische Äquivalente*

Ein weiterer korpuslinguistischer Ansatz, mit dem die Semantik von *Muße* erfasst werden kann, erfolgt über die Analyse semantisch ähnlicher Wörter. Den Zugang zu semantisch ähnlichen Wörtern bietet eine Analyse des linguistischen Kontextes und folgt der Grundannahme der distributionellen Semantik, dass semantisch ähnliche Wörter in ähnlichen linguistischen Kontexten verwendet werden.[32] Durch die Identifikation von Wörtern, die in ähnlichen Kontexten wie *Muße* verwendet werden, können nach Feststellung der Gemeinsamkeiten zwischen diesen Wörtern Aussagen zum semantischen Gehalt von Muße getroffen werden. Dafür wird für jedes Wort im Korpus erfasst, wie häufig es mit anderen Wörtern des Korpus vorkommt (innerhalb einer vordefinierten Spanne, vgl. Tab. 2). Jedes Wort erhält so ein ganz eigenes Profil und ist in Form eines Vektors von Zahlen darstellbar. Auf diese Weise lassen sich nun Wörter eines Korpus vergleichen, indem ihre Profile, d. h. ihre Vektoren, verglichen werden. Wörter mit einem ähnlichen Profil werden in ähnlichen Kontexten verwendet.

	Wenig	*kontemplativer*	*Stündchen*	*bisschen*	*reichlich*	*ungestörte*
Muße	1	1	1	1	1	1
Ruhe	0	1	0	1	0	1

Tab. 2: Exemplarische Kollokationsprofile für „Muße" und „Ruhe" in einem fiktiven Korpus.

[32] Vgl. Peter. D. Turney/Patrick Pantel, „From Frequency to Meaning: Vector Space Models of Semantics", in: *Journal of Artificial Intelligence Research* 37 (2010), 141–188.

Tab. 2 zeigt exemplarisch und simplifizierend die Profile bzw. Vektoren der Lexeme „Muße" und „Ruhe" in einem Korpus. „0" bedeutet, dass das Wort im Spaltenkopf nicht im Kontext von Muße vorkommt, „1" bedeutet hingegen, dass es gemeinsame Vorkommen gibt. Die Profile zweier Wörter können nun verglichen werden, indem die Verteilung von „0" und „1" verglichen wird. „Muße" und „Ruhe" weisen in diesem Beispiel ähnliche Kontexte auf, sie teilen sich drei der sechs Kontextwörter. Auf diese Weise wird mit allen Wörtern im Korpus verfahren. Es ist dadurch möglich, für ein Ausgangswort (in diesem Falle *Muße*) diejenigen Wörter im Korpus zu bestimmen, die die ähnlichsten Profile bzw. Vektoren enthalten. Für die Berechnung und den Vergleich solcher Wortvektoren existiert gegenwärtig eine Vielzahl an Algorithmen, die zur Domäne des maschinellen Lernens gehören und dort weiterentwickelt werden. Weit verbreitet und als Standard akzeptiert sind sog. Word Embeddings.[33]

Im *DeReKo* sind die zehn ähnlichsten Wörter (das heißt mit dem ähnlichsten Kontextprofil) zu Muße: „Musse" (als Schreibvariante), „Mußestunden", „Lust", „Zerstreuung", „Ruhe", „Besinnung", „Kontemplation", „Ausspannen", „Müßiggang" und „Alltagshektik".[34] Diese Wörter sind nun nicht nur ähnlich in ihrer Verwendung im Vergleich zu Muße, sondern stehen auch untereinander in einer mehr oder weniger engen Beziehung der Ähnlichkeit. Wörter mit vergleichbaren Kontextprofilen können beispielsweise spezifische Verwendungsaspekte miteinander teilen.[35] Eine Möglichkeit, diese Beziehungen zu erfassen und visuell darzustellen, bieten sogenannte Lexikalische Merkmalskarten (*self-organizing feature maps* [SOM]), die wie Word Embeddings ebenfalls auf Verfahren des maschinellen Lernens basieren.[36] Alle Wörter des Ähnlichkeitsclusters werden in einer zweidimensionalen Karte angeordnet. Räumliche Nähe auf der Karte ist dann als Ausdruck für semantische Ähnlichkeit zu interpretieren.

Vachkova & Belica[37] zeigen, in welcher Form lexikalische Merkmalskarten bei der lexikologischen Arbeit genutzt werden können, um die Bedeutungs-

---

[33] Insbesondere Tomas Mikolov/Ilya Sutskever/Kai Chen/Greg S. Corrado/Jeff Dean, „Distributed Representations of Words and Phrases and their Compositionality", in: *Advances in Neural Information Processing Systems* 26 (2013), 3111–3119.

[34] Das Word-Embedding-Modell für das Deutsche Referenzkorpus wurde den Autorinnen vom Institut für Deutsche Sprache zur Verfügung gestellt. Es beruht auf dem Word-Embedding-Algorithmus *wang2vec* (Ling, Wang/Dyer, Chris/Black, Alan W./Trancoso, Isabel, „Two/Too Simple Adaptations of Word2Vec for Syntax Problems", in: *Proceedings of the 2015 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics: Human Language Technologies*, 1299–1304), einer Weiterentwicklung von *Word2Vec (Mikolov 2013).*

[35] Cyril Belica, „Semantische Nähe als Ähnlichkeit von Kookkurrenzprofilen", in: Andrea Abel/Renata Zanin (Hg.), *Korpora in Lehre und Forschung*, Bozen-Bolzano 2011, 155–178.

[36] Teuvo Kohonen, „The Self-Organizing Map", in: *Proceedings of the IEEE* 78 (1990), 1464–1480.

[37] Marie Vachková/Cyril Belica, „Self-Organizing Lexical Feature Maps. Semiotic Interpretation and Possible Application in Lexicography", in: *Interdisciplinary Journal for Germanic Linguistics and Semiotic Analysis* 13 (2009), 223–260.

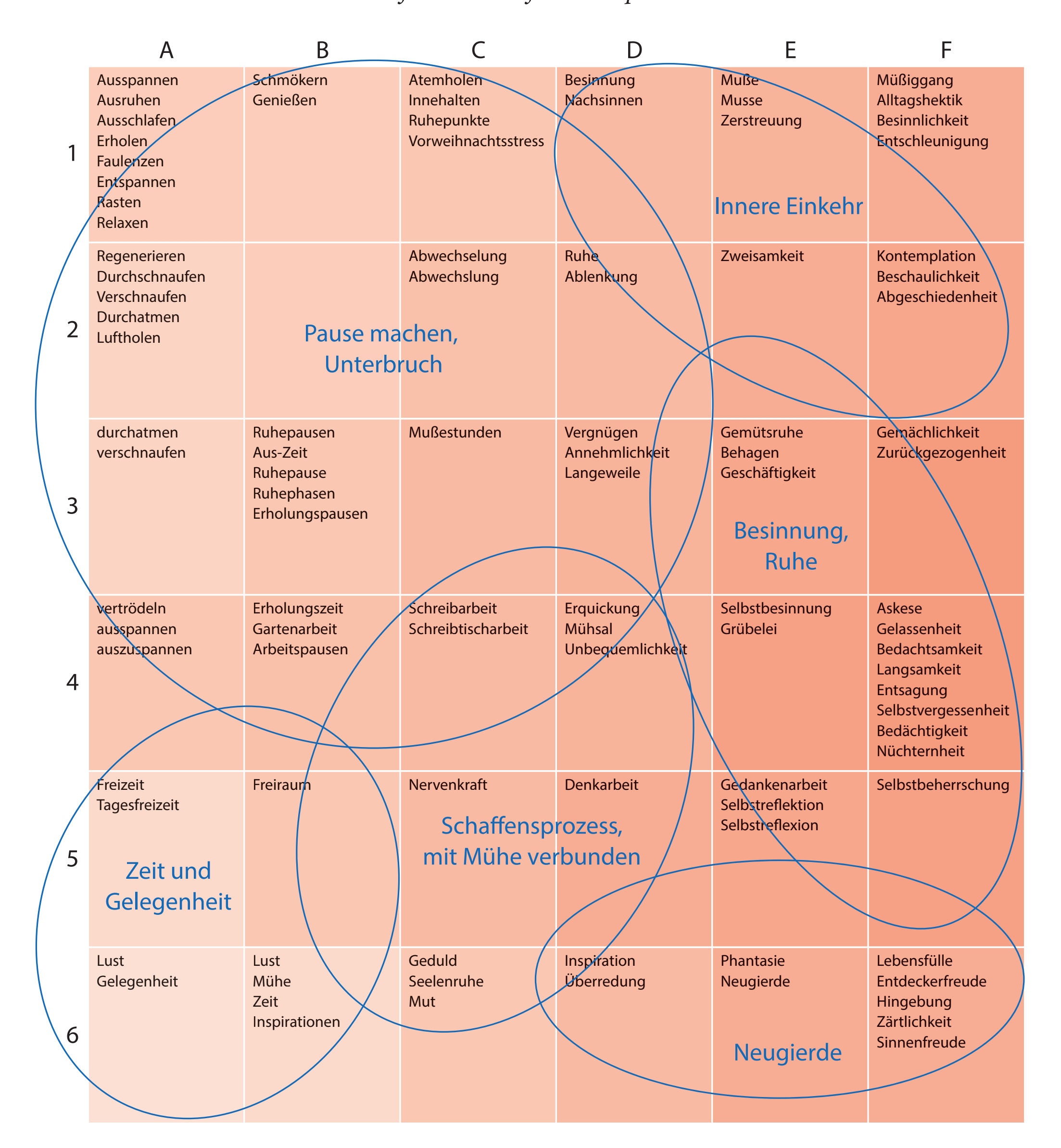


Abb. 4: Lexikalische Merkmalskarte von Muße, basierend auf dem DeReKo-Word-Embedding-Modell.

aspekte eines Lemmas zu bestimmen. Abb. 4 zeigt die SOM für *Muße*, basierend auf den Daten des *DeReKo*. Beginnend bei einer der vier Eckquadrate wird in einem hermeneutischen Interpretationsprozess erfasst, was die Wörter in diesem Quadrat miteinander verbindet. Es handelt sich somit um einen Abstraktionsprozess, dessen Ergebnis ein Label ist, das man dem gerade unter Betrachtung stehenden Cluster zuweist. In Abb. 4 bilden die Wörter „Ausspannen", „Ausruhen", „Ausschlafen", „Erholen", „Faulenzen", „Entspannen", „Rasten" und „Relaxen" ein Cluster (rechtes oberes Quadrat A1), welches mit dem Label *Pause machen/Regenerieren* beschrieben werden kann. Nun erfolgt die Analyse eines

der angrenzenden Quadrate. Es wird überprüft, ob die Wörter innerhalb dieses Quadrats konzeptuell noch zum vorher analysierten Cluster passen oder ob es sich bereits um einen neuen Aspekt handelt. Die Cluster der Quadrate A2, A3, B1 und B3 können ebenfalls noch mit dem mit dem Label *Pause machen/Regenerieren* versehen werden. Auf diese Weise wird mit allen Quadraten der lexikalischen Merkmalskarte verfahren, so dass am Schluss abstraktere Cluster (sog. „supersigns" nach Vachkova & Belica 2009) mit dazugehörigen Labels das Ergebnis bilden.

Für die lexikalische Merkmalskarte von *Muße* können mit Hilfe des beschriebenen Vorgehens insgesamt sieben abstraktere Cluster identifiziert werden, die aus jeweils mehreren Quadraten bestehen, deren zugehörige Wörter konzeptuell eng zueinander gehören und ähnliche Kollokationsprofile aufweisen:

Cluster 1: Pause machen/Regenerieren. Zu diesem Cluster gehören Wörter, die *Muße* in den Kontext von Erholung und Regeneration stellen. Dieses Cluster beschreibt die Umstände, unter denen Muße entsteht, nämlich immer in Momenten des Nichtstuns, der Pause (von etwas, insbesondere von Arbeit). Außerdem liegt die Schlussfolgerung nahe, dass der Zustand der Muße vergleichbar ist mit dem der Ruhepause: es gibt keine konkrete Aufgabe, sondern die (körperliche und mentale) Regeneration steht im Vordergrund. Hier zeigen sich Parallelen zu den lexikografischen Befunden, die Muße insbesondere auf historischer Stufe im Kontrast zu Arbeit beschreiben.

Cluster 2: Zeit und Gelegenheit. Dieses Cluster enthält Wörter, die die Zeitpunkte beschreiben, zu denen Muße entstehen kann: in der Freizeit/Tagesfreizeit, in Arbeitspausen, während der Gartenarbeit, wenn Gelegenheit besteht und genügend Freiraum. Dieses Cluster ist konzeptuell eng verwandt mit Cluster 1. Interessant ist das Wort „Gartenarbeit": Man ist hier als Person zwar beschäftigt und geht einer konkreten, körperlichen Tätigkeit nach, sie bietet aber die Möglichkeit zum gedanklichen Abschweifen und der Entstehung von *Muße*.

Cluster 3: Schaffensprozess, mit Mühe verbunden. Dieses Cluster zeigt insbesondere die negativen Bedeutungsaspekte von Muße beziehungsweise eine andere Form der Muße, nämlich die, die mit Mühe, Mühsal, Nervenkraft und Geduld verbunden ist. Dieses Cluster bildet somit einen Gegensatz zum Cluster 1, in welchem Muße konzeptualisiert wird als Zustand der Regeneration. Cluster 3 beschreibt Muße insbesondere im literarischen Schaffensprozess, bei dem Muße eine Quelle der Inspiration ist, die aber gleichwohl nicht ohne Mühe oder Kosten entsteht, sondern vielmehr auch harte Arbeit erfordert. Dieser Bedeutungsaspekt tritt in dieser Form in der vorliegenden Analyse erstmalig auf.

Cluster 4: Neugierde. Dieses Cluster enthält Wörter, die Muße in Beziehung setzen zum Zustand der Kreativität, dargestellt durch die Ähnlichkeit zu Wörtern wie „Phantasie", „Neugierde", „Entdeckerfreude" und „Inspiration". Damit verbunden ist Muße ein Zustand der Lust und der Hingebung an eine Sache („Lebensfülle", „Hingebung", „Zärtlichkeit").

Cluster 5: Besinnung/Ruhe. In diesem Cluster finden sich Wörter, die dem Achtsamkeitsdiskurs zugeordnet werden können. Cluster 5 enthält Wörter, die eine Besinnung auf das eigene Selbst und einen bewussten Umgang mit den eigenen Bedürfnissen ausdrücken (z. B. „Bedachtsamkeit", „Selbstbesinnung", „Selbstreflektion", „Gedankenarbeit"). *Muße* scheint hier in einen neuen, sehr modernen Diskurs einzutreten und eine Form der Bedeutungserweiterung zu erfahren, indem es Ähnlichkeit zu Lexemen entwickelt, die eine Beschäftigung mit dem eigenen Selbst ausdrücken. Es steht hier nicht mehr der kreative Schaffensprozess im Vordergrund.

Cluster 6: Innere Einkehr. Dieses Cluster enthält Lexeme, die sehr nah an der ursprünglichen Bedeutung von Muße liegen. Cluster 6 enthält zum einen „Muße"/"Musse" selbst, zum anderen auch die Wortbildung „Müßiggang". Das Lexem, dessen Kollokationsprofil dem von Muße am ähnlichsten ist, ist „Zerstreuung". Das Cluster enthält insgesamt Lexeme, die sich unter dem Label *Innere Einkehr* zusammenfassen lassen (insbesondere „Abgeschiedenheit", „Kontemplation", „Besinnlichkeit").

Belica stellt die Hypothese auf, dass die Menge an Lexemen, deren Kollokationsprofil ähnlich zum Zielwort ist, umso heterogener ist, je „facettenreicher die [...] semantischen Strukturen sind", die mit einem Wort verbunden sind.[38] Für *Muße* zeigt sich ein solch heterogenes Bild nicht, d. h. die sechs identifizierten abstrakteren Cluster und die darin enthaltenen Lexeme, die ähnlich im Gebrauch sind wie *Muße*, sind sich semantisch sehr ähnlich. Es entsteht ein Bild von *Muße*, bei dem es um ein „ganz bei sich sein" geht, um ein „in sich ruhen", um ein sich Hingeben an Phantasie und Kreativität.

4. Diskussion

Ziel dieses Beitrags war es nicht nur, konkret die Bedeutung von *Muße* linguistisch zu erfassen, sondern darüber hinaus zu zeigen, durch welche (korpus) linguistischen Methoden der Wortgebrauch und die Bedeutung eines Wortes/ Konzeptes adäquat analysiert werden können.

Während sich historische wie aktuelle Wörterbücher der deutschen Sprache auf eine kurze inhaltliche Beschreibung von *Muße* beschränken – beispielhaft sei hier noch einmal das *DUW* angeführt: „freie Zeit und [innere] Ruhe, um etwas zu tun, was den eigenen Interessen entspricht"[39] –, wird durch die Analyse des Wortgebrauchs deutlich, dass das Wort *Muße* in seiner Bedeutung und Verwendung deutlich komplexer ist und sich in seiner gesellschaftlich-kulturellen Einbettung in den letzten 200 Jahren deutlich gewandelt hat,

[38] Belica, „Semantische Nähe als Ähnlichkeit von Kookkurrenzprofilen", 161.
[39] *DUW*, 1233.

insbesondere hinsichtlich seiner Positionierung im Spannungsfeld von Arbeit und Freizeit.

Die semantische Komponente von Muße als Zeit der freiwilligen bzw. unfreiwilligen Ruhe oder als Abwesenheit von Verpflichtungen bleibt durchgehend erhalten, es wird jedoch durch die verschiedenen Formen von korpuslinguistischen Analysen deutlich, wie stark sich der Kontext des Wortgebrauchs geändert hat:

Die Analyse von *Keyness* zu Sätzen (vgl. Kapitel 2), in denen das Lexem verwendet wird, ergibt, dass Muße im 19. Jahrhundert zunächst einer privilegierten Schicht vorbehalten ist, die entweder durch Stand (Adel), Reichtum oder Tätigkeit (Künstler) die Gelegenheit für Muße hat.

Diese Beschränkung auf bestimmte Personengruppen fällt im 20. Jahrhundert weitgehend weg. Hingegen wird die zeitliche Komponente immer wichtiger: Man muss nun nicht einer bestimmten Gesellschaftsschicht angehören, dafür aber den Luxus von Zeit haben. Das wird einerseits durch die Kollokationsanalyse deutlich, die zeigt, dass sich verschiedene idiomatische Wendungen bilden und verfestigen („etwas mit Muße betrachten", „Ruhe und Muße", vgl. Abschnitt 3.3.), andererseits zeigen das auch die Komposita („Mußestunde", vgl. Abschnitt 3.2.).

Für den gegenwartsprachlichen Gebrauch von *Muße* ergibt die Analyse von semantisch äquivalenten Wörtern (vgl. Kapitel 3.4.), dass *Muße* auch weiterhin den erwartbaren Clustern zuzuordnen ist (etwa „Besinnung/Ruhe" und „Schaffensprozess"), diese aber gegenwärtig durch weitere ergänzt werden (etwa „Neugierde") oder besondere Ausprägungen aufweisen – etwa das Cluster „Innere Einkehr", zu dem nun auch „Alltagshektik" und „Entschleunigung" zuzuordnen sind. Die Zugehörigkeit von Muße zum Achtsamkeits-Diskurs liegt durch diese semantischen Äquivalente auf der Hand.

Die Verwendung von Muße im Kontext der Achtsamkeit ist wohl durch ihr besonderes Verhältnis zum Begriff der Arbeit begründet. Muße, ebenso wie lateinisch *Otium*, ist ein Zustand frei von jeglicher Arbeit, der aber nicht als bloßes Nichtstun zu verstehen ist, sondern gleichsam produktiv wirkt (beispielsweise im Sinne eines kreativen Schaffensprozesses). Der im Alltag präsente Teil des Achtsamkeitsdiskurses steht im Kontext einer immer schneller werdenden und fordernden Arbeitswelt und den damit verbundenen Folgeerscheinungen wie Burn-Out und Despression. Achtsamkeit in diesem Sinne leitet dazu an, sich vor diesen Folgen zu schützen und ist wie Muße als Gegenkonzept zu Arbeit zu verstehen.

Die kognitiv-affektive Kartierung des Begriffs ‚Muße'

Ursula Nothdurft/Agnes Kreil/Andrea Kiesel/Roland Thomaschke

The Cognitive-Affective Mapping of the Term Muße *('Idleness').* Modern psycholinguistics assumes that mental conceptual representations are organised in semantic networks. In this study an innovative method for visualising such semantic networks, namely the method of cognitive-affective mapping, was tested by using the term Muße as an example or case study. Subjects were presented with the thirteen most commonly found collocations of Muße in written contemporary German. With the support of a special software, they were asked to employ these terms in order to create cognitive-affective maps. In cognitive-affective maps, concepts (represented by lexemes) are visualized as points that can be put into semantic relation with one another by the use of different forms and colours. The different types of visual links allow one to discern a variety of patterns illustrating the relationships between the terms. The comparative and typological analysis of these maps demonstrates that there exists an astonishing inter-individual heterogeneity between subjects with regard to the manner in which they embed the term Muße in their individual semantic networks. This heterogeneity suggests that there is a remarkable diversity in the subjects' individual associations with the term Muße that indicates that they see the term in a variety of particular contexts. Overall, the method of cognitive-affective mapping can be shown to be suitable for visualizing the complex and individually distinct semantic networks elicited by a particular term.

Während sich die Mehrzahl der Beiträge dieses Bandes dem Begriff der Muße aus historischer und literurwissenschaflicher Perspektive nähert, bietet das vorliegende Kapitel einen empirisch-sprachpsychologischen Zugang zur Semanik des Begriffes ‚Muße' im Gegenwartsdeutschen. Es wird eine Studie vorgestellt, in welcher Probanden den Begriff Muße sowie seine zehn häufigsten Kollokationen im Rahmen einer kognitiv-affektiven Karte anordnen und bewerten. Als kognitiv-affektive Karte bezeichnet man in der Psychologie eine spezielle Art einer Mind Map, welche es erlaubt relativ komplexe Beziehungen zwischen Begriffen graphisch auszudrücken.

In der vergleichenden Analyse der gezeichneten kognitiv-affektiven Karten zeigte sich, dass der Begriff ‚Muße' für die Probandinnen und Probanden keines-

wegs einheitlich mit den häufigsten Kollokationen zusammenhängt, sondern dass sich verschiedene Typen identifizieren lassen, welche Muße auf jeweils deutlich unterschiedliche Weise kontextuell repräsentieren. Im Folgenden werden, ausgehend vom Konzept des semantischen Netzes, zunächst das Forschungsinstrument der kognitiv-affektiven Karte sowie seine Rolle in der Psycholinguisitk erläutert und diskutiert. Danach werden Versuchsaufbau und Ergebnisse der Studie dargestellt und in den Kontext des vorliegenden Bandes eingeordnet.

1. Semantische Netze

Der Gebrauch von Sprache ist eine der zentralen kognitiven Fähigkeiten des Menschen. Sprache ist nicht nur Grundlage unserer sozialen und kulturellen Kommunikation, sondern bestimmt auch wesentlich, wie wir Gedanken formen, verknüpfen, weiterentwickeln und erinnern.[1] Dementsprechend gehört die Erforschung der kognitiven Grundlagen des Sprachgebrauches seit der Entstehung der modernen Kognitionspsychologie zu den am intensivsten erforschten Gebieten experimentalpsychologischer Grundlagenforschung.[2] Dieses Forschungsgebiet – die Psycholinguistik – war zunächst von grundlegenden Debatten darüber bestimmt, wie die Begriffe unserer Sprache überhaupt mental repräsentiert sind.[3] In der gegenwärtigen psycholinguistischen Forschung hat sich ein Ansatz durchgesetzt, der Begriffsrepräsentationen als Teile eines sogenannten ‚semantischen Netzes' auffasst.[4]

Unter semantischen Netzen versteht man in der Psycholinguistik modellhafte Repräsentationen von Begriffen und ihren Beziehungen untereinander in Form einer Graphenstruktur. Begriffe werden dabei als Graphenknoten dargestellt, Beziehungen als Graphenkanten, die mit Bedeutungen versehen sein können (s. Abb. 1).

Während die Annahme semantischer Netze als Grundlage begrifflicher Repräsentation gegenwärtig kaum bestritten wird, drehen sich die theoretischen Debatten eher um die genaue Struktur solcher Netze. So nehmen Collins und Quillian[5] an, dass (taxonomisches) Wissen in hierarchischen semantischen

[1] Sieghard Beller/Andrea Bender, *Allgemeine Psychologie – Denken und Sprache,* Göttingen u. a. 2010.

[2] J. A. Fodor/T. G. Bever/M. Garrett, *The Psychology of Language: An Introduction to Psycholinguistics*, New York 1974; Michael Tomasello (Hg.), *The New Psychology of Language: Cognitive and Functional Approaches to Language Structure*, London 2014.

[3] Hugh Clapin/Phillip Staines/Peter Slezak (Hg.), *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation,* Amsterdam 2004.

[4] Allan M. Collins/Elizabeth F. Loftus, „A Spreading-Activation Theory of Semantic Processing", in: *Psychological Review* 82, 6 (1975), 407.

[5] Allan M. Collins/M. Ross Quillian, „Retrieval Time from Semantic Memory", in: *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior,* 8, 2 (1969), 240–247.

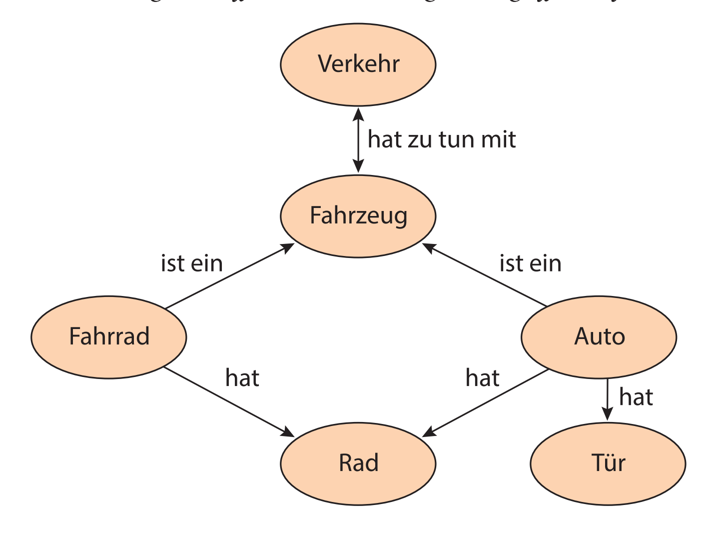


Abb. 1: Beispiel für ein semantisches Netz, in dem Beziehungen zwischen den dargestellten Begriffen mit Bedeutungen versehen sind.

Netzen repräsentiert ist, während Collins und Loftus[6] eher eine häufigkeitsbasierte Repräsentation semantischer Netze propagieren. Eng verknüpft mit der theoretischen Frage nach der Struktur semantischer Netze ist die methodische Frage, wie man überhaupt empirisch experimentellen Zugang zu konkreten semantischen Netzwerkstrukturen eines Individuums bekommen kann. Frühe Arbeiten zu diesem Thema arbeiteten mit sogenannten Verifikationsaufgaben.[7] Je schneller die Bejahung einer semantischen Frage (z. B. Ist ein Fahrrad ein Fahrzeug? Oder Hat ein Fahrzeug ein Rad?) beantwortet wird, umso näher sind die Konzepte (Fahrrad, Fahrzeug, Rad) im semantischen Netz repräsentiert. In der gegenwärtigen psychologischen Forschung kommen dabei sowohl implizite Verfahren zur Anwendung, welche Zugang zu unbewussten Strukturen gewähren, wie auch explizite Verfahren, in welchen Probanden selber Netzwerkstrukturen darstellen, die ihnen bewusst sind.

2. Visualisierung impliziter Verbindungen

In der experimentellen Psychologie sind zahlreiche Verfahren gebräuchlich, auch solche mentalen Inhalte eines Individuums sichtbar zu machen, zu welchen das Individuum selber keinen bewussten Zugang hat. Diese Techniken werden als implizite Verfahren bezeichnet und finden auch bei der Sichtbarmachung von Verknüpfungen in semantischen Netzen ein breites Anwendungsfeld. Besonders verbreitet ist hier der sogenannte Implizite Assoziationstest (IAT).[8] Dabei

[6] Collins/Loftus, „A Spreading-Activation Theory of Semantic Processing", 407.
[7] Collins/Loftus, „A Spreading-Activation Theory of Semantic Processing", 407.
[8] Für einen Selbsttest siehe https://implicit.harvard.edu/implicit/germany/

handelt es sich um eine spezielle Form eines Priming-Paradigmas. Priming-Paradigmen nutzen die Beobachtung, dass die Reaktion auf einen Zielstimulus durch einen vorausgehenden Stimulus (Prime) beeinflusst werden kann.[9] Meyer und Schvaneweldt untersuchten schon früh einen semantischen Priming-Effekt: In einer Entscheidungsaufgabe mit zwei nacheinander dargebotenen Wörtern reagierten Probanden schneller, wenn die beiden Wörter miteinander verwandt waren (z. B. „Krankenschwester" und „Arzt").[10] Dieser Effekt tritt auch dann auf, wenn der Prime nur für wenige Millisekunden präsentiert wird und nicht bewusst erkannt werden kann.

Der IAT misst indirekt über Reaktionszeiten die Stärke der Assoziationen zwischen zwei Konzepten (z. B. „Frau" und „Mann") und Attributen mit positiver oder negativer Valenz (z. B. „angenehm" und „unangenehm").[11] In der typischen IAT-Aufgabenstruktur sollen Probanden verschiedene Stimuli durch Drücken einer spezifischen Taste in eine der beiden Zielkategorien (z. B. Taste 1 bei „Frau" und Taste 2 bei „Mann") oder je einem der beiden Attribute (z. B. Taste 1 bei „angenehm" und Taste 2 bei „unangenehm") zuordnen. Die Grundidee des Tests ist es, dass, wenn eine Kategorie und ein Attribut assoziiert sind (z. B. „Frau" mit „angenehm"), Reaktionen schneller erfolgen, wenn sie die gleiche Antworttaste teilen (z. B. Taste 1 für „Frau" oder „angenehm"), als wenn die Antworttasten umgekehrt werden (z. B. Taste 1 für „Frau" oder „unangenehm"). Diese Differenz gilt als implizites Maß für die Stärke der Assoziation zwischen Kategorie und Attribut.

Der IAT wird vor allem in der Sozialpsychologie zur Erforschung von Vorurteilen und Stereotypen zum Beispiel rassistischer oder sexistischer Art eingesetzt.[12] Gut erforscht sind unter Anderem implizite Einstellungen gegenüber Afroamerikanern[13], Asiaten[14] und Homosexuellen.[15] Ein weiteres Anwendungs-

---

[9] John A. Bargh/Tanya L. Chartrand, „The Mind in the Middle", in: *Handbook of Research Methods in Social and Personality Psychology* 2 (2000), 253–285.

[10] David E. Meyer/Roger W. Schvaneveldt, „Facilitation in Recognizing Pairs of Words: Evidence of a Dependence Between Retrieval Operations", in: *Journal of experimental psychology* 90.2 (1971), 227.

[11] Anthony G. Greenwald/Debbie E. McGhee/Jordan LK Schwartz, „Measuring Individual Differences in Implicit Cognition: The Implicit Association Test", in: *Journal of Personality and Social Psychology* 74, 6 (1998), 1464.

[12] Greenwald/McGhee/Schwartz, „Measuring Individual Differences in Implicit Cognition: The Implicit Association Test", 1464.

[13] Allen R. McConnell/Jill M. Leibold, „Relations Among the Implicit Association Test, Discriminatory Behavior, and Explicit Measures of Racial Attitudes", in: *Journal of Experimental Social Psychology* 37, 5 (2001), 435–442.

[14] Leanne S. Son Hing/Greg A. Chung-Yan/Leah K. Hamilton/Mark P. Zanna, „A Two-Dimensional Model that Employs Explicit and Implicit Attitudes to Characterize Prejudice", in: *Journal of Personality and Social Psychology* 94, 6 (2008), 971.

[15] Rainer Banse/Jan Seise/Nikola Zerbes, „Implicit Attitudes Towards Homosexuality: Reliability, Validity, and Controllability of the IAT", in: *Zeitschrift für experimentelle Psychologie* 48, 2 (2001), 145–160.

feld des IAT ist die Untersuchung von Konsumenteneinstellungen in der Marktforschung. Bei Vorgabe zweier konkurrierender Marken als Zielkategorien (z. B. „Cola" und „Pepsi") kann der Test genutzt werden, um unbewusste Präferenzen aufzudecken und Vorhersagen von Konsumentenentscheidungen zu verbessern.[16]

3. Visualisierung expliziter Verbindungen

Neben impliziten Verfahren zur Visualisierung mentaler Verbindungen zwischen Begriffsrepräsentationen kommen in der psychologischen Forschung auch Verfahren zum Einsatz, bei welchen Individuen selbst auf verschiedene Arten die ihnen bekannten Verbindungen zwischen Begriffen visuell darstellen. Hier unterscheidet man im Wesentlichen zwischen Mind Maps und Concept Maps.[17] Mind Maps sind grafische Darstellungen von Begriffen und assoziierten Unterbegriffen in Form einer radialen, baumartigen Struktur mit von einem zentralen Schlüsselthema ausgehenden, hierarchisch verzweigten Ästen.[18] Eine Mind Map hat immer einen zentralen Knoten mit Verbindungen zu untergeordneten Knoten; Querverbindungen zwischen Unterknoten sind jedoch nicht zulässig. Concept Maps haben dagegen eine Top-Down-Struktur und können auch Querverbindungen, d. h. Knoten mit mehreren Wurzelknoten, enthalten.[19] Sie dienen weniger der Darstellung von Assoziationen zu einem zentralen Thema als einer komplexen Repräsentation von Beziehungen zwischen Begriffen. Die Art einer Beziehung kann in Concept Maps durch Beschriftungen an den Verbindungspfeilen spezifiziert werden (s. Abb. 2).

Concept Maps wurden beispielsweise von Novak[20] eingesetzt, der hierarchische Karten in der Lehre verwendete, um Lernprozesse zu unterstützen und zu evaluieren. Sinnvolles Lernen erfordert, dass neue Konzepte mit bereits vorhandenem Wissen verknüpft werden – dies wird erleichtert, wenn der konzeptuelle Ausgangspunkt der Lernenden bekannt ist.[21] Concept Maps können dazu dienen, kognitive Strukturen von Lernenden, für Lehrende sowie Lernende selbst, explizit zu machen.

[16] Dominika Maison/Anthony G. Greenwald/Ralph H. Bruin, „Predictive Validity of the Implicit Association Test in Studies of Brands, Consumer Attitudes, and Behavior", in: *Journal of Consumer Psychology* 14, 4 (2004), 405–415.

[17] Matthias Nückles (Hg.), *Mind Maps und Concept Maps: Visualisieren-Organisieren-Kommunizieren*, München 2004.

[18] Tony Buzan (Hg.), *Using Both Sides of the Brain,* New York 1974.

[19] Joseph D. Novak/D. Bob Gowin (Hg.), *Learning How to Learn,* Cambridge 1984; Martin J. Eppler, „A Comparison Between Concept Maps, Mind Maps, Conceptual Diagrams, and Visual Metaphors as Complementary Tools for Knowledge Construction and Sharing", in: *Information Visualization* 5, no. 3 (2006), 202–210.

[20] Novak/Gowin, Learning How to Learn.

[21] Novak/Gowin, Learning How to Learn.

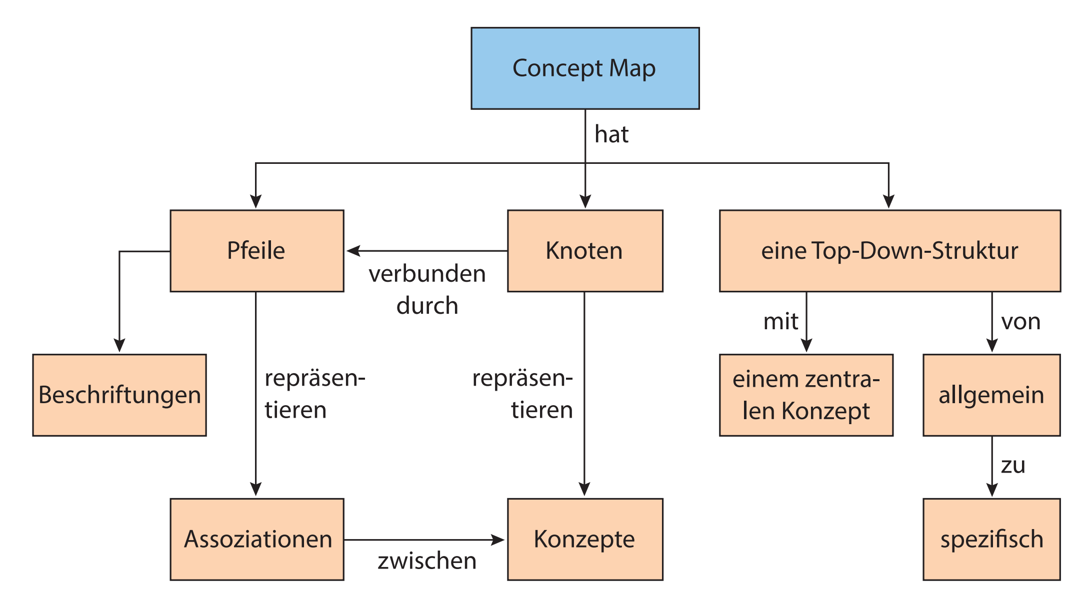


Abb. 2: Beispiel für eine Concept Map zum zentralen Konzept „Concept Map".

Während das Vorgehen zur Erstellung von Concept Maps in diesem Anwendungskontext relativ frei ist, bezeichnet Concept Mapping in der Planung und Evaluation eine spezifische, strukturierte Methode mit definierten Schritten, die verwendet wird, um die Ideen von Gruppen oder Organisationen zu strukturieren.[22] In diesem kollaborativen Prozess wird ein konzeptuelles Rahmenmodell entwickelt, das grafisch in einer Concept Map repräsentiert wird und der Planung oder Evaluation von Projekten zugrunde gelegt wird.

Die Erstellung von Concept Maps wird üblicherweise technologisch unterstützt. Für die verschiedenen Varianten des Verfahrens sind jeweils bestimmte Softwareprogramme geeignet. Speziell zur grafischen Darstellung von repräsentiertem Wissen entwickelt wurde CMapTools[23], das sowohl von einzelnen Nutzern zur Erstellung persönlicher Maps, als auch kollaborativ zum Teilen und gemeinsamen Bearbeiten genutzt werden kann, und das verschiedene, insbesondere auf Lernkontexte zugeschnittene Funktionalitäten bietet. Das von Trochim entwickelte Concept System[24] eignet sich dagegen speziell für Concept Mapping in der Planung und Evaluation: Das Programm ist interaktiv und umfasst Menü-

[22] Mary Kane/William M.K. Trochim (Hg.), *Concept Mapping for Planning and Evaluation,* 50. Los Angeles u.a. 2007; William M.K. Trochim (Hg.), „An Introduction to Concept Mapping for Planning and Evaluation", in: *Evaluation and Program Planning,* 12,1 (1989), 1–16.

[23] Alberto J. Cañas/Greg Hill/Roger Carff/Niranjan Suri/James Lott/Gloria Gómez/Thomas C. Eskridge/Mario Arroyo/Rodrigo Carvajal, „CmapTools: A Knowledge Modeling and Sharing Environment", in: Alberto J. Cañas/Joseph D. Novak/Fermín M. González, *Concept maps: Theory, Methodology, Technology: Proceedings of the First International Conference on Concept Mapping*, Navarra 2004, 125–135.

[24] William M.K. Trochim, „An Introduction to Concept Mapping for Planning and Evaluation", 1–16.

punkte für die einzelnen Schritte des sequenziellen Gruppenprozesses. Auch ist es möglich, Concept Maps mithilfe gängiger Office-Pakete oder Softwareprogrammen zur Diagrammerstellung (z. B. Microsoft Visio) anzufertigen.

4. Kognitiv-affektive Kartierung

In dem vorliegenden Beitrag erproben wir eine für die Kognitionspsychologie und Psycholinguistik neue Form des Concept Mappings – die sogenannte kognitiv-affektive Kartierung – um Fragmente semantischer Netze sichtbar zu machen.[25] Eine kognitiv-affektive Kartierung besteht darin, verschiedene Begriffe mittels eines relativ komplexen visuellen Formbaukastens zueinander in Beziehung zu setzen. Das Verfahren ist im Wesentlichen explizit, verbindet jedoch klassische Concept Mapping Methoden mit verschiedenen Vorteilen, die ansonsten bisher nur bei impliziten Verfahren zu finden waren. (Implizites Verfahren heißt hier, dass Assoziationen zwischen Begriffen erschlossen werden müssen, z. B. durch die Reaktionszeit.) Im Gegensatz zu impliziten Verfahren können bei der kognitiv-affektiven Kartierung komplexe Netzwerkstrukturen dargestellt werden, anstatt nur jeweils eine Verbindungsstärke (also die Stärke einer Assoziation) zu einem bestimmten Zeitpunkt zu betrachten. Andererseits erlaubt es die kognitiv-affektive Kartierung, im Gegensatz zum herkömmlichen Concept Mapping, die Ergebnisse verschiedener Probanden zusammenzufassen, Verbindungsstärken zu errechnen, und auch affektive Inhalte formal darzustellen.

Wie in den bereits dargestellten Mapping-Methoden werden Begriffe als Knoten und ihre Beziehungen untereinander als Verbindungslinien repräsentiert. Zusätzlich bringt eine kognitiv-affektive Karte jedoch auch den emotionalen Wert (Valenz) der dargestellten Konzepte (Knoten) zum Ausdruck. Indem Knoten mit unterschiedlichen Farben und Formen versehen werden, werden sie als neutral, positiv, negativ oder ambivalent markiert. Außerdem sind, abhängig von der Stärke der Valenz, unterschiedlich dicke Umrandungen möglich. Die grafische Repräsentation von Valenzen soll der entscheidenden Rolle Rechnung tragen, die Affekt im menschlichen Denken spielt.

Darüber hinaus sind in einer kognitiv-affektiven Karte Assoziationen zwischen Begriffen positiv oder negativ. Eine positive Assoziation kann etwa ein proportionales Verhältnis oder eine Abhängigkeit zwischen zwei Begriffen sein, und wird durch eine durchgezogene Verbindungslinie zwischen den entsprechenden Knoten repräsentiert. Eine negative Assoziation kann ein umgekehrt proportionales Verhältnis oder ein Widerspruch sein und wird als gestrichelte

[25] Paul Thagard, „EMPATHICA: A Computer Support System with Visual Representations for Cognitive-Affective Mapping", in: K. McGregor (Hg.), *Proceedings of the workshop on visual reasoning and representation*, Menlo Park 2010, 79–81.

Linie abgebildet. Auch die Stärke einer positiven oder negativen Assoziation wird in der Dicke der Verbindungslinie ausgedrückt.

Kognitiv-affektive Karten können im Prinzip von Hand oder mit Hilfe gängiger Zeichensoftware erstellt werden. Die Erstellung wird jedoch durch Software erleichtert, die die spezifische Semantik der Methode unterstützt, wie das eigens dafür entwickelte Computerprogramm EMPATHICA[26], das seinen Namen von seiner Anwendung in der Konfliktforschung hat, in der die kognitiv-affektive Kartierung gegenseitiges Verständnis fördern soll. EMPATHICA bietet Nutzern die Möglichkeit, Karten von eigenen mentalen Repräsentationen und derer einer anderen Partei zu erstellen, die anschließend verglichen werden können, um zentrale Konfliktpunkte zu identifizieren.

Bevor wir die Fragestellung unserer Studie genauer erläutern, geben wir im Folgenden einen kurzen Überblick über bisherige Forschungsarbeiten mit der Methode der kognitiv-affektiven Kartierung.

5. Kognitiv-Affektive Kartierung als interdisziplinäres Forschungsinstrument

Entwickelt wurde die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung in der Konfliktforschung, als Darstellungsform für gegensätzliche Werte oder Standpunkte in kontroversen ethischen Fragestellungen.[27] Ziel dieser Art der Darstellung ist ein umfassendes Verständnis unterschiedlicher, miteinander in Konflikt stehender Perspektiven, und der Faktoren, die zur Konfliktauflösung führen. Bislang wurde die kognitiv-affektive Kartierung in den Bereichen der Politik, Umwelt- und Medizinethik und Stadtplanung eingesetzt, zur Aufschlüsselung von Konflikten, sowie zur Identifikation von Ansatzpunkten für Interventionen zur Verhaltensänderung.[28]

[26] Thagard, „EMPATHICA: A Computer Support System with Visual Representations for Cognitive-Affective Mapping".

[27] Thagard, „EMPATHICA: A Computer Support System with Visual Representations for Cognitive-Affective Mapping".

[28] Tobias Schröder/Paul Thagard, „Motivated Cognition and Emotional Bias in Politics: Why Guttenberg Has Sayed so Popular", in: *Report Psychologie* 36, no. 9 (2011), 358–368; Scott D. Findlay/Paul Thagard, „Emotional Change in International Negotiation: Analyzing the Camp David Accords Using Cognitive-Affective Maps", in: *Group Decision and Negotiation* 23, 6 (2014), 1281–1300; Paul Thagard, „Value Maps in Applied Ethics", in: *Teaching Ethics*, 15, 1 (2015), 115–127; Manjana Milkoreit, *Mindmade Politics – The Role of Cognition in Global Climate Change Governance*, Unveröffentlichte Dissertation, Waterloo 2013; Agnes S. Kreil, *Cognitive-Affective Mapping Within the Context of Staircase and Elevator Use. Evaluating a New Method in Empirical Psychological Research*, Unveröffentlichte Masterarbeit, Freiburg 2018; Paul Thagard, „Emotional Cognition in Urban Planning and Design", in: *Complexity, Cognition, Urban Planning and Design,* Cham 2016, 197–213; Thomas Homer-Dixon/Jonathan Leader Maynard/Matto Mildenberger/Manjana Milkoreit/Steven J. Mock/Stephen Quilley/Tobias Schröder/Paul Thagard, „A Complex Systems Approach to the Study of Ideology: Cognitive-

Kognitiv-affekte Kartierungen sind dann geeignet, wenn insbesondere emotionale Aspekte eines mentalen Modells dargestellt werden sollen. Paul Thagard, der Entwickler der Methode, begründete die Theorie der emotionalen Kohärenz, nach der Schlussfolgerungen und Entscheidungen, die Menschen treffen, nicht nur durch logische Argumente und Evidenz beeinflusst werden, sondern auch durch emotionale Bewertungen der Konzepte, deren Stimmigkeit geprüft wird.[29] Das bedeutet, dass es für das Verständnis von Konflikten entscheidend ist, auch die emotionalen Komponenten gegensätzlicher Auffassungen zu betrachten.

Ein Beispiel für einen solchen Anwendungsfall in der Politik ist eine Analyse der Plagiatsaffäre um den ehemaligen Verteidigungsminister Guttenberg, die Schröder und Thagard vorgelegt haben.[30] Die Autoren stellten die Frage, warum Guttenberg hinsichtlich der ernsten Vorwürfe und Evidenz gegen ihn nicht stärker an Beliebtheit einbüßte, und untersuchten die Rolle emotionaler Faktoren bei der Urteilsfindung. Dafür entwarfen sie eine kognitiv-affektive Kartierung der zentralen Standpunkte innerhalb der politischen Debatte und simulierten mithilfe des Inferenzmodells HOTCO (kurz für „Hot Coherence")[31] verschiedene politische Urteile bei variierenden Input-Valenzen. In zwei Simulationen zeigte sich, dass initial positive bzw. negative Emotionen in Bezug auf Guttenberg zu einer günstigen bzw. ungünstigen Deutung der Situation führten („schlampige Forschung" bzw. „vorsätzlicher Betrug"). In einer dritten Simulation, deren Ausgangskonfiguration gegensätzliche Valenzen beinhaltete, wurde dagegen demonstriert, dass auch bei einer anfänglich positiven emotionalen Bewertung Guttenbergs die ungünstige Hypothese angenommen werden und zu einer Veränderung positiver Emotionen führen kann.

In einer aktuellen Studie von Kreil[32] werden kognitiv-affektive Kartierungen eingesetzt, um Faktoren abzubilden, welche die Entscheidung beeinflussen, entweder Treppe oder Fahrstuhl zu nutzen, um sich zwischen Stockwerken zu bewegen. Im Unterschied zu vorhergegangenen Forschungsarbeiten, wurden Probanden über die Methode unterrichtet und sollten eigenständig Kartierungen erstellen. Ziel der Untersuchung war es, zu prüfen, ob die kognitiv-affektive Kartierung als Instrument der Datenerhebung in der empirischen Forschung, und speziell zur Identifikation von Ansatzpunkten für eine Intervention, geeignet ist. Die mithilfe von EMPATHICA erstellten Kartierungen wurden von der Versuchsleiterin nachbearbeitet und mit den Probanden besprochen, um

---

affective Structures and the Dynamics of Belief Systems", in: *Journal of Social and Political Psychology,* 1 (2013), 337–363.

[29] Paul Thagard, „The Emotional Coherence of Religion", in: *Journal of Cognition and Culture* 5, 1–2 (2005), 58–74.

[30] Schröder/Thagard, „Motivated Cognition and Emotional Bias in Politics", 358–368.

[31] Paul Thagard, *Hot Thought: Mechanisms and Applications of Emotional Cognition*, Cambridge 2008.

[32] Kreil, *Cognitive-Affective Mapping Within the Context of Staircase and Elevator Use. Evaluating a New Method in Empirical Psychological Research.*

zu gewährleisten, dass sie das abbildeten, was diese hatten ausdrücken wollen. Sie wurden sowohl qualitativ als auch quantitativ analysiert, indem zum einen visuelle Strukturmerkmale identifiziert und zum anderen verschiedene quantitative Parameter berechnet wurden. Auch fand eine Nachbefragung statt, in der Probanden Angaben zu ihren Meinungen und Erfahrungen mit der Methode machen sollten. Die Ergebnisse der Untersuchung legen nahe, dass kognitiv-affektive Kartierungen erfolgreich zur Datenerhebung in der empirischen Forschung eingesetzt werden und Ansatzpunkte für das Design von Interventionen aufzeigen können, und dass die Methode außerdem gut anwendbar ist und von Probanden akzeptiert wird.

6. Der Begriff ‚Muße'

Ziel der hier berichteten Studie ist es, erstmals zu untersuchen, ob und wie die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung verwendet werden kann, um die Einbettung einer konkreten Begriffsrepräsentation in ein mentales semantisches Netz sichtbar zu machen. Für die Untersuchung wurde der Begriff ‚Muße' gewählt, da Muße aus verschiedenen im Folgenden dargestellten Gründen besonders gut geeignet scheint, die Fruchtbarkeit und den heuristischen Mehrwert der kognitiv-affektiven Kartierung besonders deutlich zu illustrieren.

Der Begriff der Muße spielt in gegenwärtigen öffentlichen Diskursen über globale Transformationen unserer Arbeitsgesellschaft eine wichtige Rolle und ist Gegenstand intensiver interdisziplinärer Forschungen.[33] Gleichwohl ist Muße begrifflich außerordentlich schwer zu greifen. Dies liegt zum einen in der hohen Diversität der Kontexte und Diskurse in welchen sich Muße in verschiedensten Ausgestaltungen manifestiert.[34] Zum anderen wird Muße in der wissenschaftlichen Analyse meist indirekt durch Kippfiguren und Transgressionen charakterisiert, zum Beispiel als tätige Untätigkeit, als Übergang von negativer in positive Freiheit oder als bestimmte Unbestimmtheit.[35]

Die Komplexität der Bedeutungszusammenhänge durch welche sich der Begriff der Muße konstituiert, stellt für die psycholinguistische Konstruktion eines semantischen Netzfragments um den Begriff Muße eine besondere Herausforderung dar. Eine solche Konstruktion erfordert eine strukturelle Differenziertheit und Flexibilität, welche über herkömmliche Methoden der impliziten und expliziten Sichtbarmachung semantischer Netzwerke hinausgeht (siehe Abschnitte „Visualisierung impliziter Verbindungen" und „Visualisierung

[33] Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017.

[34] Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert, *Die Raumzeitlichkeit der Muße,* Tübingen 2016; Elisabeth Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse, Russland im 18. und 19. Jahrhundert,* Tübingen 2017.

[35] Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße,* Tübingen, 2016.

expliziter Verbindungen"). Die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung hingegen scheint für diesen Zweck besser geeignet, da sie zum einen erlaubt, über Probanden hinweg Tendenzen affektiver Konnotationen zwischen Begriffen darzustellen, aber zum anderen auch ermöglicht komplexe individuell charakteristische Bedeutungszusammenhänge sichtbar zu machen.

Der Aspekt der überindividuellen Messung durchschnittlicher affektiver Einschätzung von Muße und der im semantischen Netz benachbarten Begriffe liefert Einblicke in die aktuell gebräuchlichen Bedeutungen von Muße bezogen auf die untersuchte Stichprobe. Die Semantik von Muße unterlag auch in der jüngeren Begriffsgeschichte starken soziokulturell bedingten Wandlungen, insbesondere in Bezug auf affektive Bewertungen. So wurde Muße je nach Zeitgeist mal als idealer und erstrebenswerter Zustand gesehen und mal als gefährlicher und zu bekämpfender Müßiggang diskreditiert.[36] Hier erlaubt die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung eine semantische Momentaufnahme der aktuellen affektiven Einschätzung des Begriffs Muße sowie der Bezüge mit benachbarten Begriffen in der jeweiligen Probandengruppe.

Nicht weniger bedeutsam für die psycholinguistische Mußeforschung ist jedoch das Potential der kognitiv-affektiven Kartierung, auch individuell unterschiedliche komplexe Bedeutungsmuster differenziert und präzise visualisieren zu können. In der gegenwärtigen Mußeforschung erscheint Muße als heterogen und variabel in Bezug auf Kontexte, auf assoziierte Praktiken und auch auf ihre Bedeutsamkeit in verschiedenen individuellen Lebensentwürfen. Eine solche interindividuelle Variabilität und Komplexität könnte durch herkömmliche Mittel der semantischen Netzwerkanalyse nur schwer präzise abgebildet werden (siehe Abschnitte „Visualisierung impliziter Verbindungen" und „Visualisierung expliziter Verbindungen"). Die kognitiv-affektive Kartierung hingegen erlaubt es, komplexe individuelle Bedeutungszusammenhänge im Umfeld des Begriffs ‚Muße' typologisierend zu vergleichen und differenziert zu charakterisieren. Dieser Analyseaspekt bildet einen wichtigen Schwerpunkt der vorliegenden Studie.

7. Fragestellung der vorliegenden Studie

In der vorliegenden Studie wird die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung erstmals im Bereich der Psycholinguistik angewandt um ein semantisches Netzfragment um einen Begriff herum abzubilden. Diese Kartierung ist dabei sowohl an inhaltlichen als auch an methodischen Forschungsfragen ausgerichtet.

Auf inhaltlicher Ebene soll untersucht werden, wie sich häufig im Zusammenhang mit Muße verwendete Begriffe semantisch zueinander sowie zum

[36] Tobias Keiling/Robert Krause/Heidi Liedke (Hg.), *Muße und Moderne,* Tübingen 2018.

Begriff ‚Muße' selbst verhalten. Das heißt, die hier vorgestellte kognitiv-affektive Kartierung baut auf einer korpuslinguistischen Voruntersuchung auf, in welcher zunächst rein quantitativ die dreizehn häufigsten ‚Muße'-Kollokationen in der deutschen Gegenwartsschriftsprache ermittelt wurden. Im Rahmen des Workshops „Muße und Digital Humanities" (Freiburg, November, 2017) des Sonderforschungsbereiches 1015 „Muße", wurde diese Analyse von Monika Fludernik (Englische Literaturwissenschaft, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) und Rainer Perkuhn (Institut für deutsche Sprache, Mannheim) durchgeführt. Die verwendeten Textkorpora entstammten der COSMAS II Datenbank für die Deutsche Gegenwartsschriftsprache des Institutes für Deutsche Sprache.[37] Bei den dreizehn ausgewählten Kollokationen handelt es sich um die Begriffe: ‚Zeit', ‚Ruhe', ‚Genuss', ‚Betrachter', ‚Geduld', ‚Stille', ‚Momente', ‚Freizeit', ‚Entspannung', ‚Pause', ‚Entschleunigung' und ‚verweilen'. Die Kollokationshäufigkeit deutet auf eine enge semantische Verbindung zwischen diesen Begriffen mit Muße hin, qualifiziert diese jedoch nicht inhaltlich. Das heißt, es ist durch die reine Frequenzanalyse z. B. nicht klar, ob ein Begriff deshalb häufig mit Muße vorkommt, weil er Muße inhaltlich als Gegenteil kontrastiert, oder weil er eher als mit Muße positiv korrelierend verstanden wird.

Diese inhaltliche Qualifizierung soll durch die kognitiv-affektive Kartierung geleistet werden. Das heißt, die Kartierung soll Auskunft darüber geben durch welche inhaltlichen Bedeutungszusammenhänge Muße mit diesen Begriffen verbunden ist. Während die frequenzbasierte Kollokationsanalyse nahelegt, dass die Begriffe für Muße bedeutsam sind, kann die kognitiv-affektive Kartierung Hinweise darauf geben, wie diese Bedeutung inhaltlich ausgestaltet ist und damit auch Hinweise darauf geben, aus welchen Gründen die Begriffe so häufig mit Muße gemeinsam vorkommen.

Auf methodischer Ebene soll in der vorliegenden Studie vor allem die typologisierende Komponente der Analyse weiterentwickelt und erprobt werden. Die Flexibilität und die zahlreichen damit einhergehenden Freiheitsgrade bei der Erstellung kognitiv-affektiver Karten, eröffnen entsprechend eine Vielfalt möglicher Vorgehensweisen bei der Zusammenfassung und Typologisierung einzelner Karten. In der vorliegenden Studie werden verschiedene Typologisierungsstrategien entwickelt, an den zuvor erstellten Karten erprobt, und im Hinblick auf ihren Informationswert und ihre Anwendungsbedingungen diskutiert.

[37] Schriftliche und mündliche Korpora am IDS als Grundlage für die empirische Forschung, Marc Kupietz, Thomas Schmidt, *Die Programmbereiche „Korpuslinguistik" und Sprachwissenschaft im Fokus, Positionsbestimmungen und Perspektiven*, Hg. v. Ludwig Eichinger, Reihe: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache 2014.

8. Versuchsaufbau

Stichprobe

Am Experiment nahmen 21 Probanden (15 weiblich, Alter: 18–36 Jahre, Durchschnitt: 24 Jahre) teil. Die Teilnehmer wurden über die elektronische Versuchspersonenkartei für psychologische Forschung der Universität Freiburg (SONA) rekrutiert und waren überwiegend Studierende. Für die Teilnahme wurde die Kenntnis der deutschen Sprache auf Muttersprachenniveau vorausgesetzt. Darüber hinaus wurde über SONA der Hinweis gegeben, dass das Wort ‚Muße' bekannt sein sollte, da sich in vorhergegangenen Pilottestungen bei einigen Probanden Unklarheiten über die Begriffsbedeutung gezeigt hatten. Alle Probanden unterschrieben vor Beginn des Versuchs eine schriftliche Einverständniserklärung. Nach Beendigung erhielten sie als Entlohnung entweder 8€ oder eine Versuchspersonenstunde im Rahmen ihres Studiums.

Material und Versuchsaufbau

Die kognitiv-affektiven Karten wurden mithilfe der Software EMPATHICA[38] erstellt. Alle bis auf einen Probanden arbeiteten dazu an einem Apple MacBook Air mit einem 13-Zoll-Display und einer Auflösung von 1440 × 900 Pixeln. Ein Proband arbeitete an einem Microsoft Surface Pro 3 mit einem 10,6-Zoll-Display und einer Auflösung von 1260 × 1440 Pixeln. Alle Probanden verwendeten eine Computermaus (und kein Touchpad).

Die Oberfläche des Programms EMPATHICA zeigt eine Leinwand und eine Menüleiste mit grafisch dargestellten Menüpunkten, deren Funktionsbeschreibung in einem Tooltip angezeigt wird. Der Menüpunkt „Selection Tool" (erster von links nach rechts) wechselt in den Auswahlmodus, in dem Elemente ausgewählt und verschoben, in ihrer Größe verändert oder mit einem Klick der Taste „Entfernen" gelöscht werden können. Rechts davon findet sich der Menüpunkt „Add Concepts", mit dem neue Knoten erstellt werden können. Ein neuer Knoten ist immer zunächst neutral (repräsentiert durch einen gelben, viereckigen Rahmen). Die Valenz eines ausgewählten Knotens kann mit einem mehrstufigen Schieberegler verstellt werden. Mit dem dritten Menüpunkt „Add Connections" werden neue Verbindungslinien erstellt, indem die entsprechenden Knoten nacheinander angeklickt werden. Auch die Stärke einer Assoziation kann durch einen Schieberegler verändert werden. Ambivalente Konzepte werden mit dem separaten Menüpunkt „Add Ambivalent Concepts" erstellt, worauf Probanden explizit hingewiesen wurden. Weitere Menüpunkte, etwa zum Vergrößern oder Verkleinern des Bildschirmausschnittes, zum Speichern, Exportieren oder

---

[38] Thagard, „EMPATHICA: A Computer Support System with Visual Representations for Cognitive-Affective Mapping".

Schließen der Kartierung, sind nur in der Rolle des Versuchsleiters relevant und wurden den Probanden nicht näher erklärt. Nachbefragungen wurden mithilfe der kostenfreien Version der Android-App „Diktiergerät" (Version 5; 34.0; quality apps [recorder, weather, music], 2018) auf einem Samsung-Smartphone (Samsung Galaxy J3 Duos J330F/DS) aufgenommen.

Das kognitiv-affektive Kartieren

Das Zeichnen der kognitiv-affektiven Karten sollte gemäß den Regeln in Anhang A erfolgen, die an Kreil[39] angelehnt sind und geringfügige Abweichungen von den ursprünglich von Thagard[40] formulierten Regeln enthalten. Im Unterschied zu Kreil wurden die möglichen Assoziationen zwischen Knoten zusätzlich mithilfe von Beispielgrafiken veranschaulicht. Auch wurde die Erklärung zur gestrichelten Verbindungslinie (s. Anhang A), die im Modell einen „umgekehrten" Zusammenhang repräsentiert, um eine Aufzählung beispielhafter Zusammenhänge zwischen gegensätzlichen Konzepten erweitert. Dies erschien notwendig, nachdem sich bei Probanden in der Studie von Kreil[41] vermehrt entsprechende Verständnisschwierigkeiten gezeigt hatten. Die genannten Beispiele für Zusammenhänge, die durch eine gestrichelte Linie repräsentiert sind, waren: Zusammenhänge zwischen „Konzepten, die gegensätzlich sind, miteinander in Konflikt stehen oder umgekehrt zusammenhängen (je mehr A, desto weniger B)" (s. Anhang A).

Versuchsablauf

Die Erhebung dauerte ungefähr eine Stunde pro Proband. Alle Probanden erhielten zunächst eine informierte Einwilligung, die Informationen zur Handhabung personenbezogener Daten und zur Freiwilligkeit der Teilnahme und Möglichkeit eines vorzeitigen Abbruchs des Versuchs enthielt. Nach ihrer schriftlichen Zustimmung wurden sie anhand einer ausgedruckten Übersicht (s. Anhang A) mit den Regeln der kognitiv-affektiven Kartierung mittels EMPATHICA vertraut gemacht, wobei Rückfragen an die Versuchsleiterin möglich waren. Schließlich demonstrierte die Versuchsleiterin die Bedienung von EMPATHICA an einem kurzen Beispiel.

Im Übungsteil der Studie sollten die Probanden zunächst eine kognitiv-affektive Karte zum Thema „Winter" zeichnen. Dafür wurden die Knoten „Winter", „Kälte", „Krankheit", „Schnee", „Weihnachtszeit", „aktiv sein" und „zu Hause bleiben" vorgegeben, die Teil der Karte werden sollten (s. Anhang B). Um sicher-

[39] Kreil, *Cognitive-Affective Mapping Within the Context of Staircase and Elevator Use. Evaluating a New Method in Empirical Psychological Research.*

[40] Thagard, „EMPATHICA: A Computer Support System with Visual Representations for Cognitive-Affective Mapping".

[41] Thagard, „EMPATHICA: A Computer Support System with Visual Representations for Cognitive-Affective Mapping".

zustellen, dass das Prinzip der kognitiv-affektiven Kartierung richtig verstanden worden war, sollte die Karte mindestens eine Querverbindung (eine Verbindung zwischen zwei Begriffen außer dem zentralen Begriff ‚Winter') enthalten. Für die Bearbeitung des Übungsteils wurden maximal 10 Minuten Zeit gegeben. Nach Fertigstellung der kognitiv-affektiven Karte oder Ablauf der Bearbeitungszeit prüfte die Versuchsleiterin die entstandene Karte auf Anzeichen möglicher Missverständnisse und stellte gegebenenfalls Rückfragen.

Im anschließenden Hauptteil der Studie sollten die Probanden kognitiv-affektive Karten zum Begriff ‚Muße', mit den dreizehn vorgegebenen Knoten „Muße", „Zeit", „Ruhe", „Genuss", „Betrachter", „Geduld", „Stille", „Momente", „Freizeit", „Entspannung", „Pause", „Entschleunigung" und „verweilen" zeichnen (s. Anhang B). Die Begriffe sind die häufigsten Kollokationen mit ‚Muße' in schriftsprachlichen Gegenwartsdeutsch (siehe Abschnitt „Fragestellung der vorliegenden Studie"). Für die Erstellung der Karte wurden, ausgehend vom Zeitbedarf in vorhergegangenen Pilottestungen, maximal 20 Minuten Zeit gegeben. Nach Ablauf dieser Zeit oder nach vorzeitiger Fertigstellung der kognitiv-affektiven Karte untersuchte die Versuchsleiterin die Karte entsprechend dem ersten Teil des Experiments und brachte sie gegebenenfalls in eine übersichtlichere Anordnung mit möglichst wenigen sich überschneidenden Verbindungslinien, wobei in Absprache mit den Probanden sichergestellt wurde, dass die beabsichtigte Bedeutung dadurch nicht verändert wurde.

Zum Abschluss wurden die Probanden in einem Interview zu ihren Erfahrungen mit der Aufgabenstellung und Meinungen zur Methode der kognitiv-affektiven Kartierung befragt (s. Anhang C). Die Nachbefragungen wurden mit Einverständnis der Probanden aufgenommen.

9. Ergebnisse

Aus allen Analysen wurde eine Person ausgeschlossen, deren erstellte Karte einen Knoten zweimal enthielt und daher nicht als regelkonforme kognitiv-affektive Karte akzeptiert werden konnte. Die restlichen Karten wurden sowohl quantitativ als auch in Hinblick auf strukturelle Merkmale verglichen.

Überindividuelle Assoziationsstärken

Zunächst wurde analysiert, wie stark in den erstellten kognitiv-affektiven Karten einzelne Knoten mit dem Kernbegriff ‚Muße' zusammenhingen. Für die Berechnung von Assoziationsstärken zwischen zwei Knoten schlägt Kreil[42] folgendes Vorgehen vor:

[42] Kreil, *Cognitive-Affective Mapping Within the Context of Staircase and Elevator Use. Evaluating a New Method in Empirical Psychological Research.*

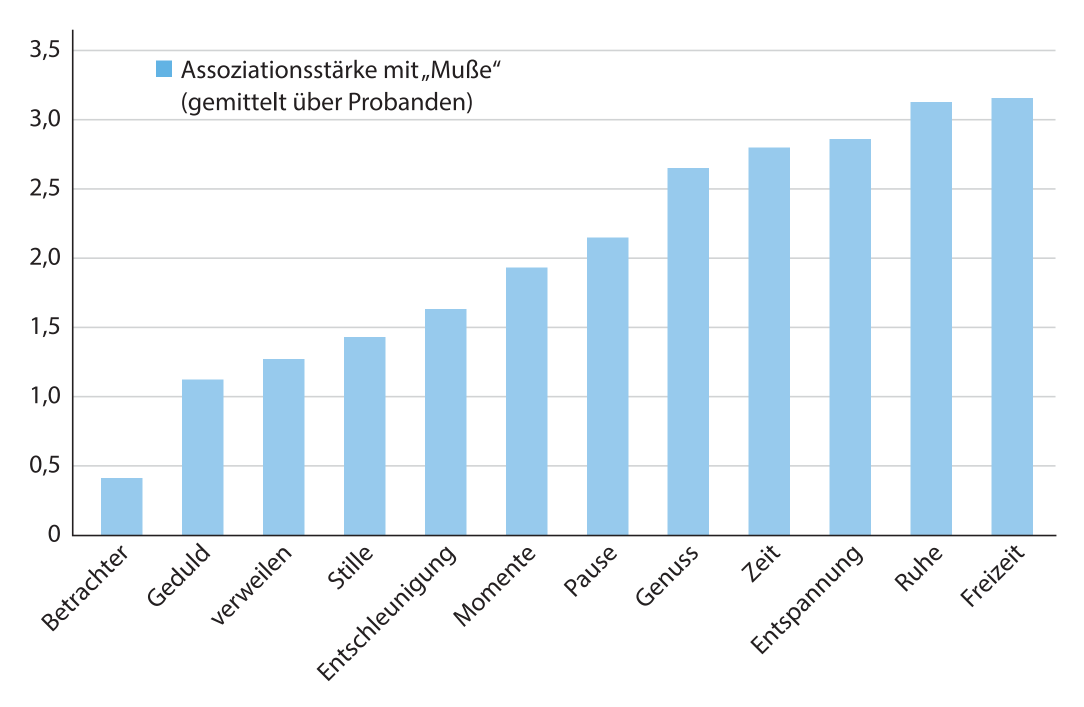


Abb. 3: Assoziationsstärken aller Knoten mit „Muße“, gemittelt über Probanden, in aufsteigender Reihenfolge

Es werden zunächst alle Pfade der Längen 1 und 2 zwischen zwei Knoten identifiziert (d. h. Pfade, die die Knoten direkt miteinander verbinden und Pfade, die die Knoten über einen weiteren Knoten miteinander verbinden). Die Stärke der direkten Pfade ergibt sich aus der Dicke der gezeichneten Verbindungslinie: positive Verbindungslinien erhalten Werte von +0,5, +1, +2 oder +3, negative (gestrichelte) Verbindungslinien Werte von –1, –2 oder –3. Für Pfade der Länge 2 errechnet sich die Stärke aus dem Mittelwert der Beträge der einzelnen Teilpfade, multipliziert mit +1, wenn beide ein positives oder beide ein negatives Vorzeichen haben, und mit –1 bei gemischten Vorzeichen. Gemäß dieser Vorschrift berechneten wir für jede kognitiv-affektive Karte die Assoziationsstärken jedes Knotens mit dem Knoten „Muße“.

Im Mittel waren die Knoten mit einer Assoziationsstärke von 1,88 mit dem Knoten „Muße“ verbunden. Die schwächste Verbindung hatte dabei der Knoten „Betrachter“ (mittlere Stärke = 0,41), die stärkste der Knoten „Freizeit“ (mittlere Stärke = 3,16). Die mittleren Assoziationsstärken für alle Knoten sind in Abb. 3 dargestellt.

Inter-individuelle Unterschiede zwischen den kognitiv-affektiven Karten

Die kognitiv-affektiven Karten der Probanden zeigen ganz erhebliche strukturelle Unterschiede in Bezug auf die Position und Rolle des Begriffs ‚Muße‘.

Dies deutet darauf hin, dass die Repräsentation des Begriffs ‚Muße' in äußerst heterogener Weise in das jeweilige semantische Netz der Probanden eingebettet ist. Für die differenzierende Beschreibung und typologisierende Klassifikation solcher interindividuellen strukturellen Unterschiede liegt für die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung noch kein etabliertes Verfahren vor.

Angelehnt an einen ersten explorativen Versuch einer Typisierung von Kreil[43] schlagen wir im Folgenden vier verschiedene Typisierungsformen für die Struktur kognitiv-affektiver Kartierungen vor und erproben diese am vorliegenden Datenmaterial. Im Speziellen geht es dabei um die Gesamtvalenz und die Gesamtkonnektivität eines Netzfragmentes sowie um den Schwerpunktcharakter und die geometrische Zentralität des Zielbegriffs ‚Muße'.

Valenz der Karten

Auffällige Unterschiede zwischen den kognitiv-affektiven Karten der Probanden zeigten sich in der anteiligen Zahl der mit „Muße" verbundenen Knoten mit positiver Valenz. Hier geht es wohlgemerkt nicht um die Valenz des Begriffs ‚Muße'. Der Zielbegriff ‚Muße' wurde zwar durchgehend mit positiver Valenz abgebildet. Allerdings ist dies keine originäre Erkenntnis der kognitiv-affektiven Kartierung. Die einfache Valenz eines einzelnen Begriffs zu bestimmen, wäre mit konventionellen Methoden, wie z. B. dem impliziten Assoziationstest, genauso gut zu leisten (siehe Abschnitt „Visualisierung impliziter Verbindungen"). Hier geht es vielmehr um die weniger triviale Frage, ob die Repräsentation eines Begriffs in ein tendenziell positiv oder eher negatives valentes semantisches Netz eingebettet ist. Dies lässt sich nicht aus der Valenz des Begriffs selber schließen. Viele stark positiv valente Begriffe, wie z. B. ‚Schutzwall', ‚Erleichterung', ‚Rettung' haben zentrale Bedeutungszusammenhänge zu stark negativen Begriffen, wie z. B. ‚Flutkatastrophe'. Für ‚Muße' lässt es sich nicht so einfach a priori beantworten, ob das umgebende semantische Netzwerk eher positiv oder negativ ist.

Die Versuchsergebnisse zeigen jedoch, dass in den meisten kognitiven Karten positive (grüne) Knoten im Vergleich zu Knoten anderer Valenz überwogen, wobei negative (rote) Knoten über alle Probanden hinweg nur sehr selten auftraten. Auf Grundlage des Anteils an positiven Knoten wurden drei Kategorien gebildet.

In elf Fällen waren mindestens acht Knoten (d. h. ungefähr zwei Drittel von 13 Knoten) positiv, in sechs Fällen mindestens sechs Knoten (d. h. ungefähr die Hälfte von 13 Knoten) und in nur zwei Fällen weniger als sechs Knoten. Den höchsten Anteil positiver Knoten wies die in Abb. 4 dargestellte kognitiv-affektive Karte auf, in der nur der Knoten „Zeit" ambivalent bewertet wurde. In

[43] Kreil, *Cognitive-Affective Mapping Within the Context of Staircase and Elevator Use. Evaluating a New Method in Empirical Psychological Research.*

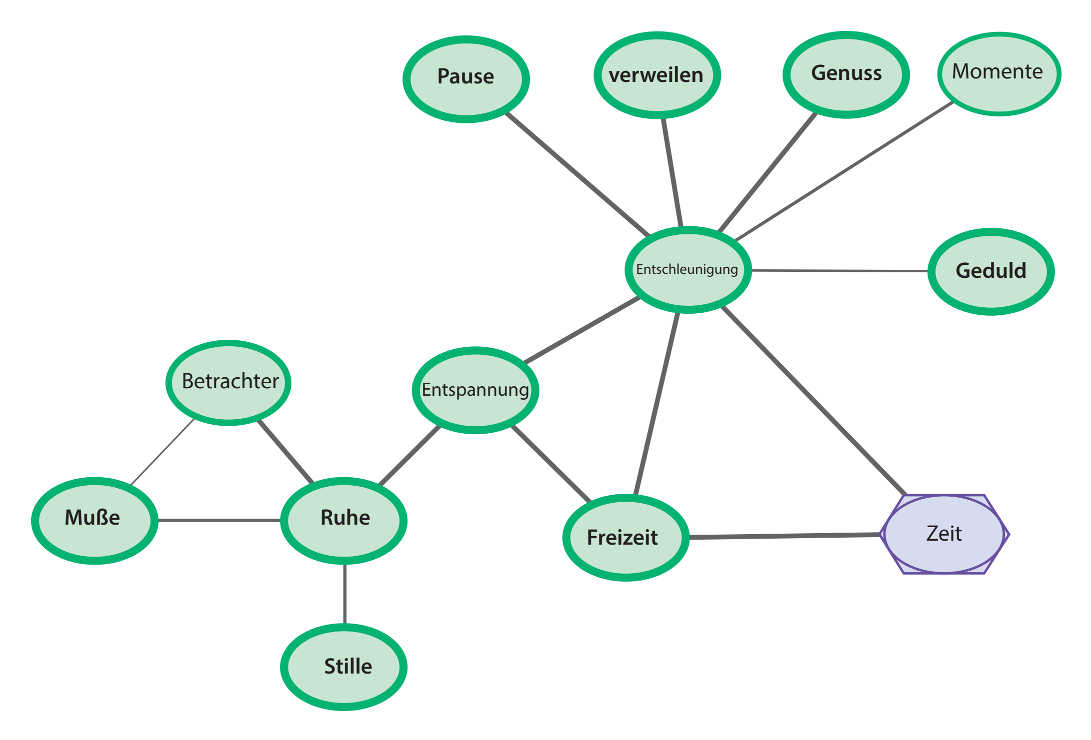


Abb. 4: Beispiel für eine Karte mit vorwiegend positiven (grünen) Knoten.

der Karte mit den wenigsten positiven Knoten waren dies lediglich drei, neben sechs ambivalenten (violetten), drei neutralen (gelben) und einem negativen (roten) Knoten (s. Abb. 5).

Gesamtkonnektivität *der Karten*

Aufgrund der Heterogenität, die der Begriff ‚Muße' in verschiedenen Lebenswelten spielt, kann man von der Gesamthäufigkeit der Kollokation eines Begriffs mit ‚Muße' in der gegenwärtigen deutschen Schriftsprache nicht automatisch darauf schließen, dass dieser Begriff für jeden einzelnen Probanden auch tatsächlich in einem nennenswerten Bedeutungszusammenhang mit ‚Muße' steht.

In einer weiteren Analyse wurde untersucht, ob die dreizehn häufigsten Kollokationen mit ‚Muße' in den kognitiv-affektiven Karten überhaupt direkt oder indirekt mit dem Knoten „Muße" verbunden sind, bzw. ob es auch unverbundene Knoten gibt. Letzteres würde bedeuten, dass diese unverbundenen Knoten bei der betreffenden Person nicht im ‚Muße' umgebenden semantischen Netz lokalisiert sind. Es sei hier noch darauf hingewiesen, dass die Möglichkeit, Knoten zu erstellen, die mit keinen anderen Knoten verbunden sind, nur in Aufgabenkontexten plausibel ist, in denen die Knoten bereits vorgegeben sind. In traditionellen Szenarien, in denen Knoten zu einem Kernthema frei erstellt werden können, sollten per Definition Zusammenhänge zwischen

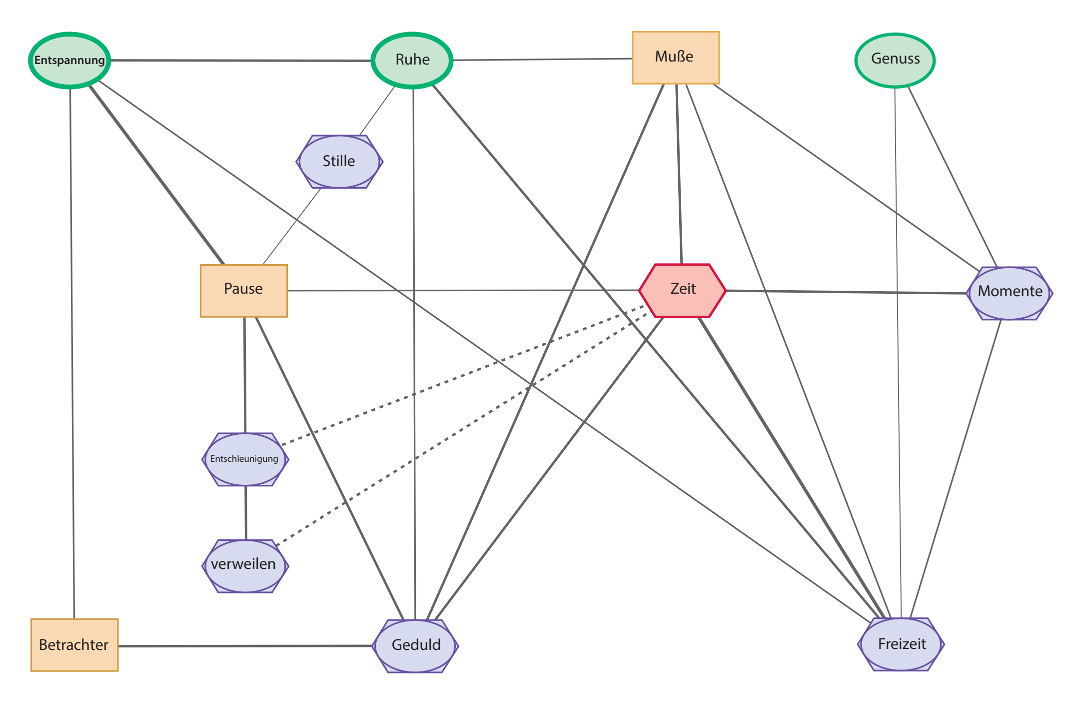


Abb. 5: Beispiel für eine Karte mit sehr geringem Anteil positiver (grüner) Knoten.

allen ausgewählten Konzepten bestehen (siehe Abschnitt „Kognitiv-affektive Kartierung"). Die Fragestellung nach der Konnektivität aller Knoten stellt sich also nur dann, wenn die kognitiv-affektive Kartierung eines semantischen Netzes auf einer korpuslinguistischen Vorstudie aufbaut und somit Knoten vorgegeben werden. Für diese Art der Anwendung erscheint uns diese Analyse einer Gesamtkonnektivität jedoch sehr informativ, da sie Hinweise darauf geben kann, ob die Ergebnisse einer frequenzbasierten Kollokationsanalyse tatsächlich repräsentativ für die Bedeutsamkeit der ermittelten Begriffe im semantischen Netz der einzelnen Probanden ist.

Unsere Analyse ergab, dass die meisten Probanden alle Knoten mit anderen Knoten verbanden, wie z. B. in Abb. 6. Jedoch in immerhin sieben kognitiv-affektiven Karten war der Knoten „Betrachter" isoliert. In einer einzigen Karte wurden außer dem Knoten „Betrachter" noch vier weitere Knoten mit keinen anderen Knoten in Verbindung gesetzt (s. Abb. 7).

Schwerpunkt der Karten

Eine interessante strukturelle Frage im Zusammenhang mit dem semantischen Netz um einen Begriff betrifft die relative Wichtigkeit des Begriffs in dem ihn umgebenden Netz. Ist die Konnektivität des Zielbegriffs so, dass er mit seinen häufigen Kollokationen meist direkt verbunden ist und damit das ihn umge-

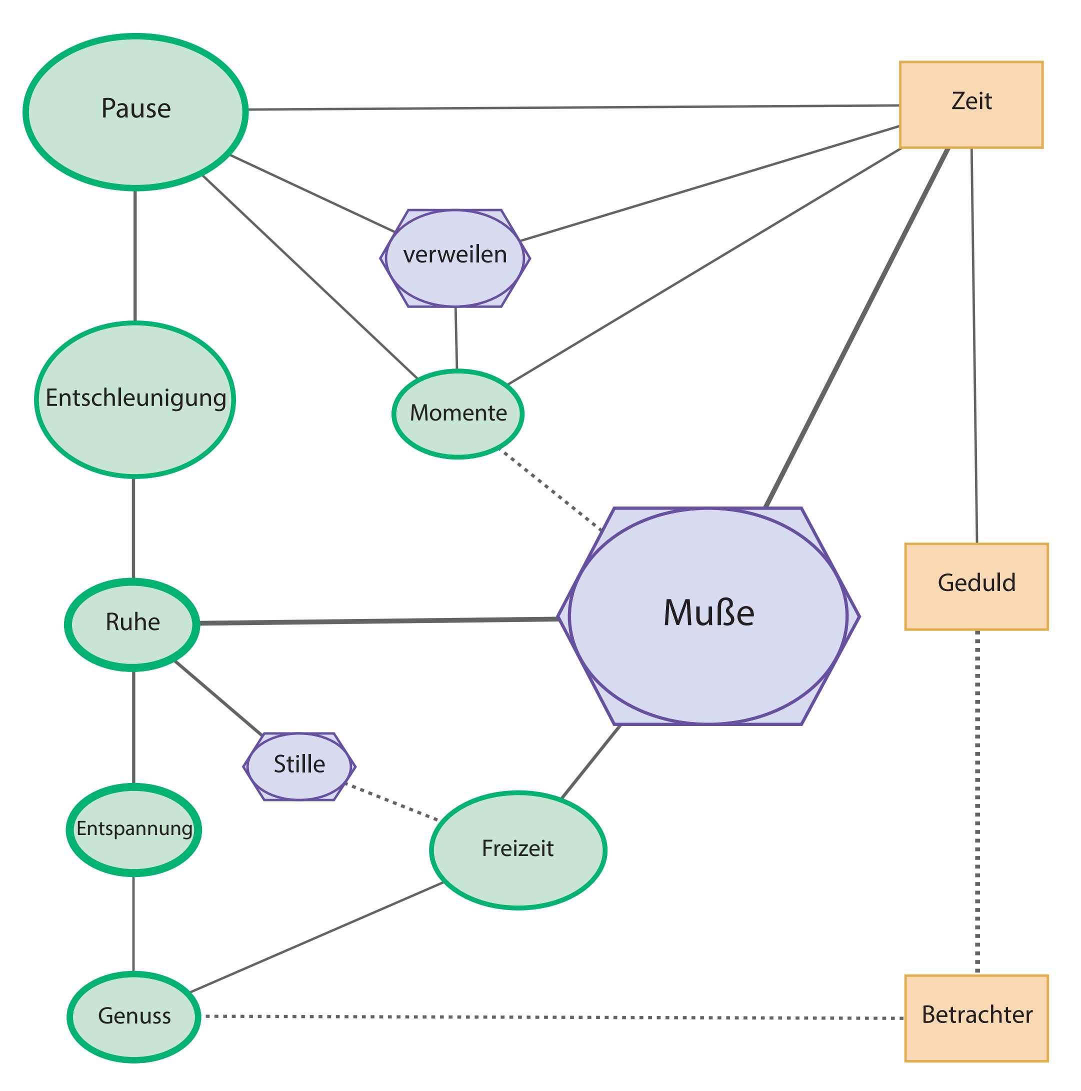


Abb. 6: Beispiel für eine komplexe Karte mit durch seine Größe hervorgehobenen Knoten „Muße", der jedoch nicht durch die Zahl seiner Verbindungen zu anderen Knoten als eindeutiger Schwerpunkt erkennbar ist.

bende Netz wesentlich strukturiert? Oder ist der Begriff über einen oder mehrere stark verbundene Begriffe an das Netz angeschlossen, also mit den meisten Kollokationen indirekt verbunden? Wir bezeichnen die Eigenschaft, in einem semantischen Netz viele direkte Verbindungen zu haben, als „Schwerpunkt" des Netzes. Wenn ein Knoten Schwerpunkt ist, dann kann die Verarbeitung dieses Begriffs große Teile des semantischen Netzes direkt, und damit stärker, aktivieren. Die Aktivierung eines Knotens, der kein Schwerpunkt ist, kann das gesamte ihn umgebende semantische Netz weniger stark, weil hauptsächlich indirekt aktivieren.

In vielen kognitiv-affektiven Karten bildete der Knoten „Muße" in diesem Sinne einen Schwerpunkt. In sieben der zwanzig ausgewerteten kognitiv-affekti-

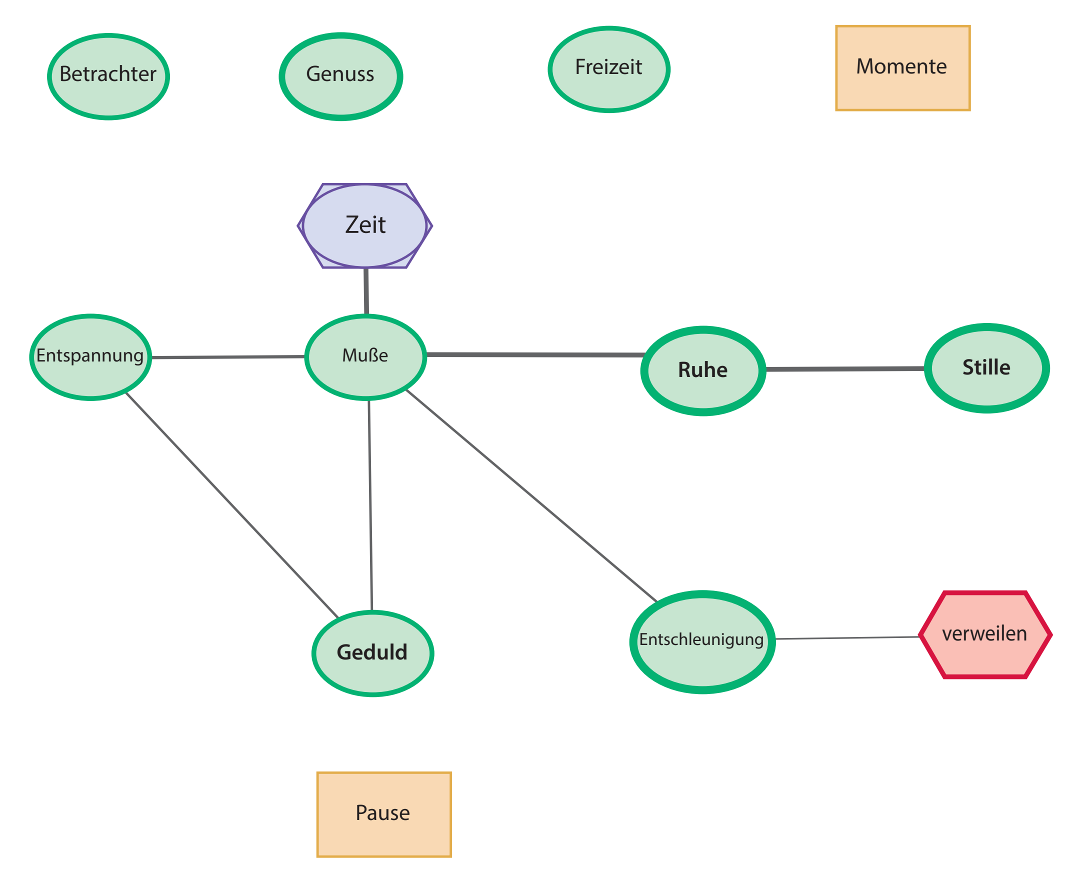


Abb. 7: Beispiel für eine komplexe Karte mit durch seine Größe hervorgehobenen Knoten „Muße", der jedoch nicht durch die Zahl seiner Verbindungen zu anderen Knoten als eindeutiger Schwerpunkt erkennbar ist.

ven Karten gingen von „Muße" die meisten Verbindungen (d. h. mindestens eine Verbindung mehr als von jedem anderen Knoten) aus. Die Karte mit dem deutlichsten Schwerpunkt auf „Muße" ist in Abb. 8 dargestellt. Hier hat der Knoten „Muße" zwölf Verbindungen, während die Knoten „Geduld" und „Freizeit" mit den zweithäufigsten Verbindungen lediglich vier direkte Verbindungen haben.

Viele Probanden nutzten allerdings auch die Möglichkeit, zahlreiche Querverbindungen zwischen „sekundären" Knoten zu zeichnen, d. h. die Kollokationen des Begriffs ‚Muße' untereinander zu verbinden. So entstanden zum Teil kognitive Kartierungen mit komplexer Struktur und einer hohen Anzahl von Assoziationen, in der kein eindeutiger Schwerpunkt erkennbar wurde (s. z. B. Abb. 9, in der zahlreiche Verbindungen zwischen „sekundären" Knoten wie „Genuss" und „Entspannung" bestehen, aber nur wenige Verbindungen zum „primären" Knoten „Muße"). In sechs Fällen konnte allein aufgrund der Zahl von Verbindungen je Knoten nicht auf einen eindeutigen Schwerpunkt des semantischen Netzwerkfragmentes geschlossen werden.

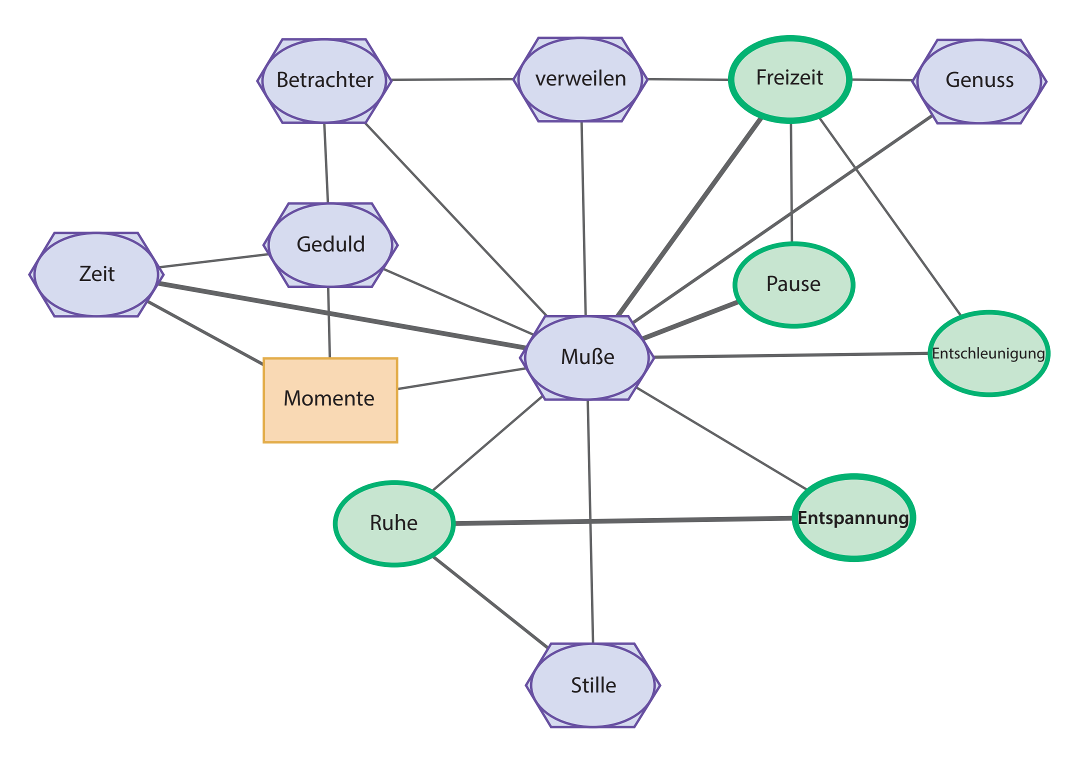


Abb. 8: Beispiel für eine Karte mit klar erkennbarem Schwerpunkt „Muße".

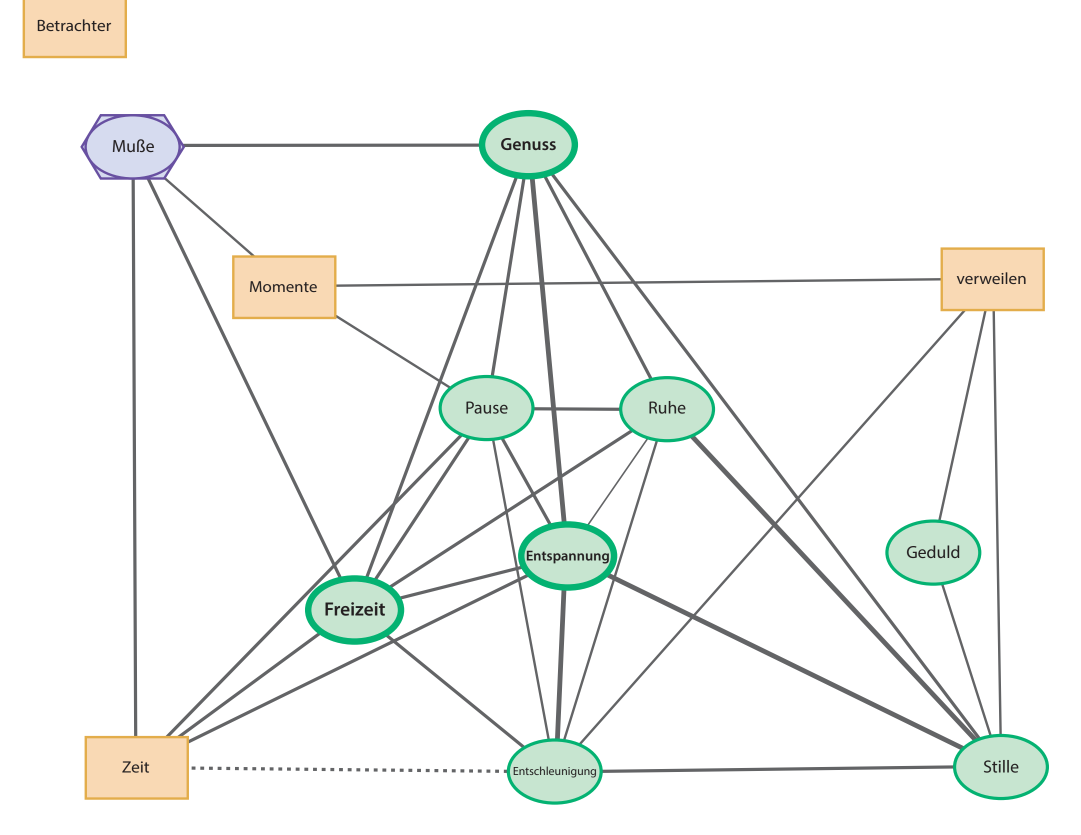


Abb. 9: Beispiel für eine Karte mit komplexer Struktur, ohne erkennbaren Schwerpunkt.

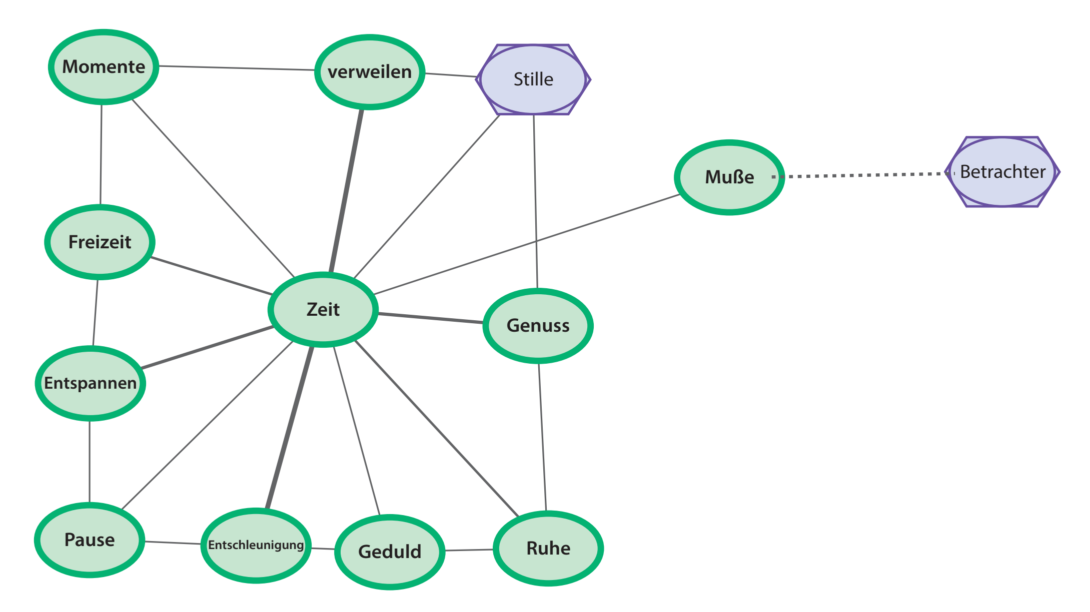


Abb. 10: Beispiel für eine CAM mit durch Zahl ausgehender Verbindungslinien sowie zentrale Anordnung eindeutig erkennbarem Schwerpunkt „Zeit".

Eine dritte Kategorie bildeten sieben kognitiv-affektive Karten, in denen ein anderer Schwerpunkt als ‚Muße' erkennbar war. Dies war in drei Fällen der Knoten „Zeit", in zwei Fällen der Knoten „Ruhe" und in jeweils einem Fall der Knoten „Entschleunigung" bzw. „Pause". Eine Karte mit dem Schwerpunkt „Zeit" ist in Abb. 10 dargestellt.

Zentralität von ‚Muße'

Die relative Wichtigkeit eines Begriffs in einem semantischen Netz kann zum einen durch die Anzahl der Verbindungen ausgedrückt werden. Diese Art der funktionalen Wichtigkeit haben wir im vorangegangenen Abschnitt als Schwerpunkt einer kognitiv-affektiven Karte definiert. Bei der Konstruktion eines solchen Schwerpunktes nutzen die Probanden die in EMPHATICA definierten und bereitgestellten semantischen Ausdrucksinstrumente. Allerdings manifestieren sich Bedeutungszusammenhänge und relative Wichtigkeiten von Gegenständen in visuellen Darstellungen auch auf vielfache Weise implizit. So wird die relative Wichtigkeit eines Bildgegenstandes sowohl in der klassischen Malerei als auch in Laienzeichnungen durch seine relative Größe in einem Bild ausgedrückt.[44] Ebenso lässt sich eine geometrisch zentrale Position eines Bildgegenstandes als Zeichen relativer subjektiver Wichtigkeit deuten.[45] Entsprechend haben wir die

[44] Rudolf Arnheim (Hg.), *The Power of the Center: A Study of Composition in the Visual Arts*, Berkeley, CA 1983.

[45] Aglaja Przyborski (Hg.), Bildkommunikation: Qualitative Bild-und Medienforschung, Berlin 2017.

kognitiv-affektiven Karten daraufhin untersucht, ob der Begriff ‚Muße' durch entweder seine relative Knotengröße als auch durch seine zentrale Lage in der Bildfläche der Karte hervorgehoben war.

Es sei hier jedoch bemerkt, dass die Ausdruckselemente Größe sowie räumliche Position durch die experimentellen Instruktionen für die Probanden mit keinerlei semantischer Funktionalität versehen waren, also im Rahmen der Methode eher als implizite Ausdrucksformen gesehen werden sollten.

Weiterhin ist zu bemerken, dass der semantische Schwerpunkt im oben definierten Sinne und der räumlich zentral positionierte Begriff zwar per Definition voneinander unabhängig sein können, allerdings vermutlich in den meisten Fällen aus gestaltpsychologischen Gründen identisch sind.[46] Die Gestalt eines Gesamtbildes ist meist einfacher, das heißt mit kürzeren Verbindungslinien, wenn der Knoten mit dem meisten Verbindungen (Schwerpunkt) auch geometrisch in der Mitte der Karte liegt (Zentralität). So ist zu vermuten, dass zentraler Begriff und Schwerpunkt meist zusammenfallen. Wir haben deshalb analysiert, ob es von dieser vermuteten Identität auffällige Abweichungen gibt.

In vier Fällen war der Knoten „Muße" durch seine Größe hervorgehoben (s. z. B. Abb. 6). In keinem dieser Fälle war er auch klar erkennbarer Schwerpunkt der Karte. In acht Fällen war „Muße" als geometrisches Zentrum der Karte, und in fünf davon auch durch eine hohe Zahl an Verbindungen zu anderen Knoten als Schwerpunkt erkennbar (s. z. B. Abb. 8). In drei Fällen erschien der Knoten zwar zentral angeordnet, hatte aber eine gleich oder weniger große Zahl an Verbindungen als andere Knoten (s. z. B. Abb. 11 und Abb. 12). Hierbei ist wichtig anzumerken, dass wir als geometrisches Zentrum der Karten den geometrischen Mittelpunkt des von ihnen ausgefüllten Bildschirmausschnitts wählten. Diese Heuristik wird jedoch womöglich der Komplexität der Darstellungen nicht gerecht und erscheint unter Anderem für Karten mit isolierten Knoten oder Knotenclustern nicht geeignet.

Postexperimentelle Interviews

Weitere Informationen wurden aus einem nach dem Experiment durchgeführten semi-strukturierten Interview gewonnen, das an die Arbeit von Thagard[47] und Kreil[48] angelehnt ist. Probanden sollten unter anderem angeben, wie gut die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung ihnen geeignet schien, um persönliche Gedanken und Gefühle zum Thema „Muße" darzustellen, und wie

[46] Herbert Fitzek, Gestaltpsychologie kompakt: Grundlinien einer Psychologie für die Praxis, Berlin 2013.

[47] Thagard, „Value Maps in Applied Ethics", 115–127.

[48] Kreil, *Cognitive-Affective Mapping Within the Context of Staircase and Elevator Use. Evaluating a New Method in Empirical Psychological Research.*

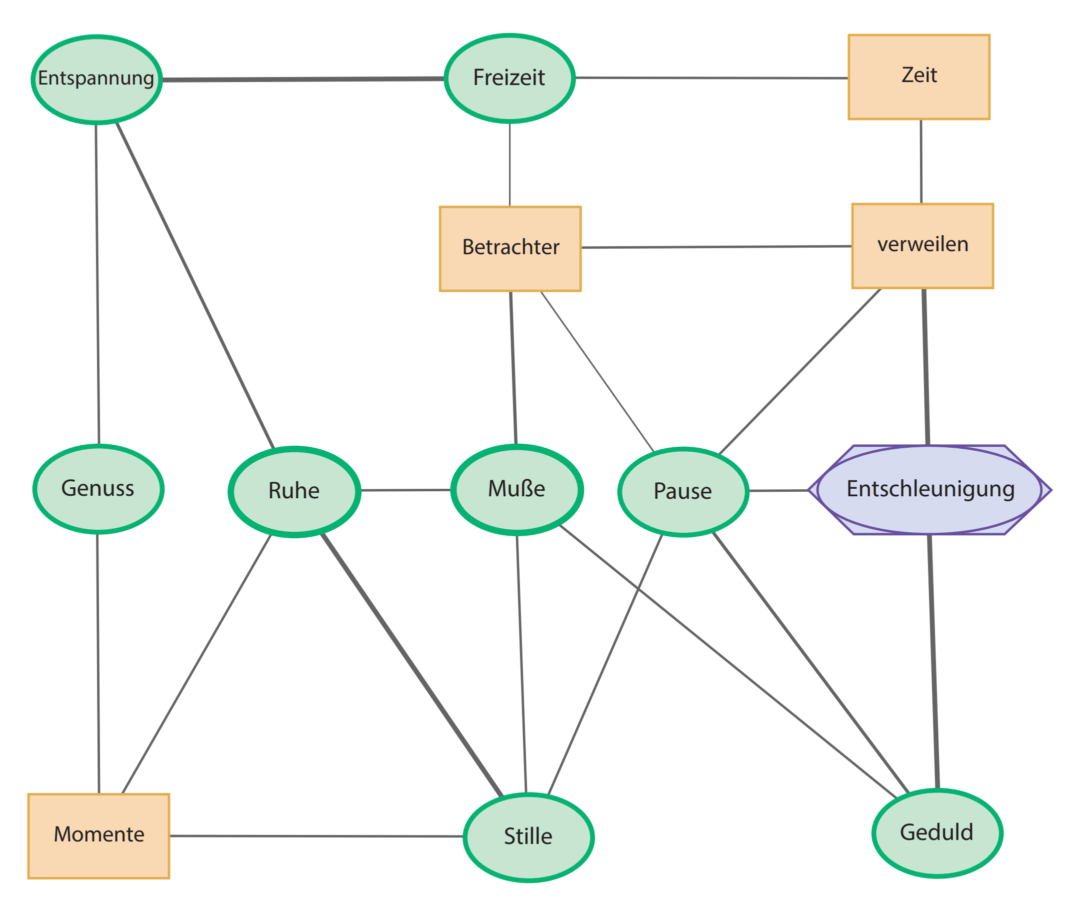


Abb. 11: Beispiel für eine Karte, in der „Muße" geometrisch zentral angeordnet ist, jedoch nicht der Knoten mit der höchsten Zahl an Verbindungen ist.

leicht oder schwer es ihnen gefallen war, die ausgewählten Begriffe damit in Verbindung zu bringen. Über die Hälfte der ProbandInnen fanden ihre Gedanken und Gefühle gut in der erstellten kognitiv-affektiven Karte repräsentiert. Nur vier Probanden gaben an, die Karte sei nicht gut geeignet, diese abzubilden. Zwölf Teilnehmende fanden, die getroffene Auswahl an Begriffen sei zum Thema „Muße" passend, wobei zwei angaben, gerne noch Begriffe ergänzt zu haben. Neun Teilnehmende fanden es schwierig, die vorgegebenen Begriffe mit ‚Muße' in Verbindung zu bringen bzw. fanden die Begriffe nicht passend ausgewählt: Anmerkungen waren, die Begriffe seien zu ähnlich (z. B. ‚Stille' und ‚Ruhe'"), zu wenig konkret und zu positiv. Einige Teilnehmende empfahlen, auch gegensätzliche Begriffe vorzugeben, und konkrete Begriffe (z. B. Objekte wie ‚Kerze'), sowie auch Aktivitäten einzubeziehen.

Einige Probanden gaben einzelne Begriffe an, deren Einordnung ihnen schwergefallen war. Neun Versuchsteilnehmende gaben z. B. explizit an, Schwierigkeiten mit dem Begriff ‚Betrachter' gehabt zu haben. Dies spiegelt sich in den kognitiv-affektiven Karten wieder, in welchen der entsprechende Knoten

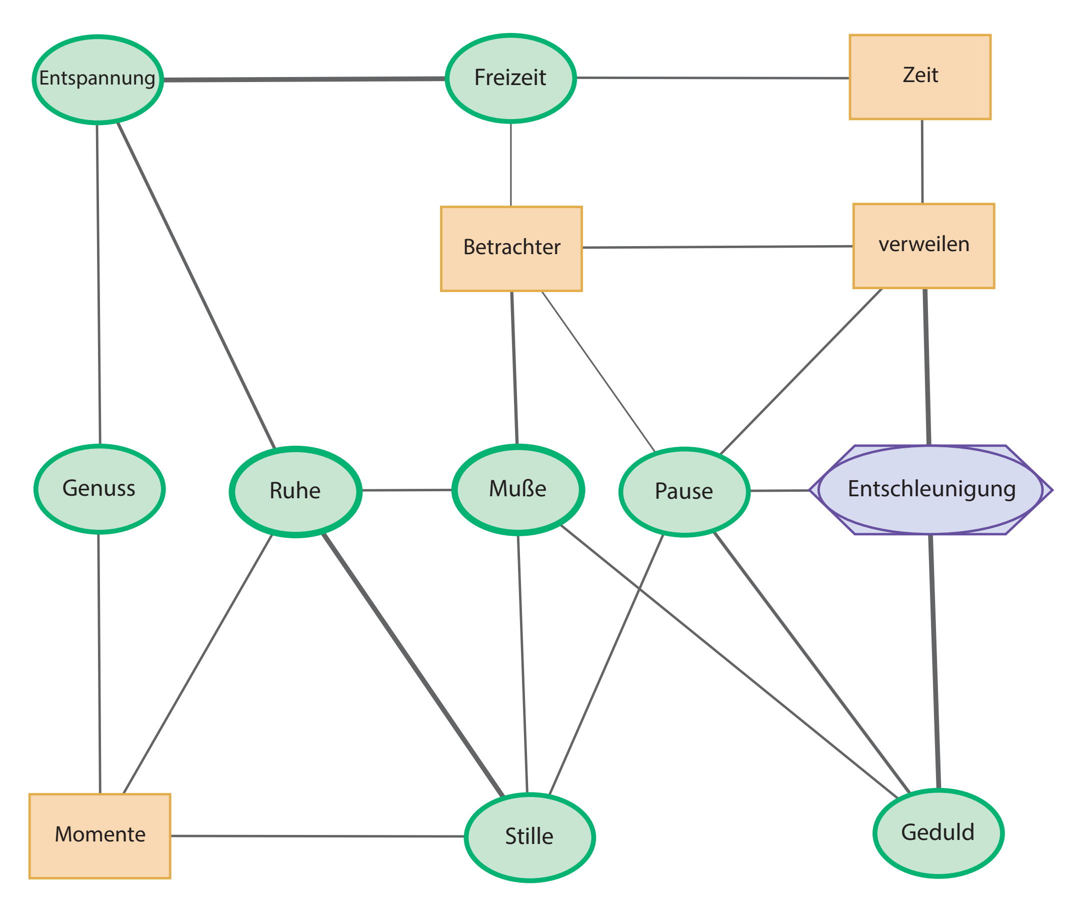


Abb. 12: Beispiel für eine Karte, in der „Muße" geometrisch zentral angeordnet und durch seine Größe hervorgehoben ist, jedoch nicht der Knoten mit der höchsten Zahl an Verbindungen ist.

oft mit keinem anderen Knoten verbunden wurde (siehe Abschnitt Gesamtkonnektivität der Karten").

10. Diskussion der Ergebnisse

Wir haben in der vorliegenden Studie erstmals die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung angewandt um ein semantisches Netzfragment eines vorgegebenen Begriffs psycholinguistisch zu untersuchen. Im Besonderen wollten wir untersuchen, wie die Repräsentation des Begriffs ‚Muße' semantisch in das Netz der am häufigsten mit Muße gemeinsam vorkommenden Wörter eingebettet ist. Zu diesem Zweck haben wir aufbauend auf einer korpuslinguistischen Voranalyse des gegenwärtigen Schriftdeutschen unseren Probanden den Begriff ‚Muße' sowie die dreizehn häufigsten Kollokationen mit Muße vorgegeben. Die Probanden haben aus dieser Wortmenge jeweils eine kognitiv-affektive Karte erstellt.

Ziel der Studie war es einerseits, mit empirischen Mitteln einen Einblick in die individuellen Bedeutungszusammenhänge von Muße in semantischen Netzen der Probanden zu erlangen, und dabei andererseits auf methodischer Ebene die generelle Anwendbarkeit der kognitiv-affektiven Kartierung für derartige psycholinguistische Fragestellungen zu erproben.

‚Muße' in den kognitiv-affektiven Karten

Auf inhaltlicher Ebene hat sich gezeigt, dass Muße nicht nur selbst sehr positiv gesehen wird, sondern auch sehr starke Verbindungen zu anderen positiv besetzen Begriffen hat, wobei die stärksten Assoziationen zu den Begriffen ‚Freizeit', ‚Ruhe', ‚Entspannung' und ‚Zeit' beobachtet wurden. Dieses Ergebnis ist insofern bemerkenswert, als in gegenwärtigen theoretischen Analysen der Muße eine allzu enge Beziehung zwischen Muße und Freizeit von verschiedenen Autoren infrage gestellt worden ist. So werden in der Fachliteratur zunehmend auch Muße-Kontexte beschrieben und analysiert, in welchen Arbeit und Muße sich keinesfalls ausschließen, Freizeit also keine notwendige Voraussetzung von Muße zu sein scheint.[49] Die aktuellen Ergebnisse zeigen allerdings, dass, zumindest auf begrifflicher Ebene im Alltagsverständnis unserer Probanden, „Muße" mit keinem Begriff so eng verbunden zu sein scheint wie mit „Freizeit" und „Ruhe". Dies widerspricht zwar nicht den Befunden, dass sich Muße auch in Arbeitskontexten manifestieren kann; es deutet jedoch darauf hin, dass Mußeerleben im Zusammenhang mit Arbeit sich nicht automatisch in entsprechenden semantischen Netzwerkstrukturen – das heißt in einer Abschwächung der Muße-Freizeit-Verbindung – niederschlägt.

Andere Befunde bestätigen gegenwärtige theoretischen Analysen der Muße direkt. So ist in der neueren Literatur häufig argumentiert worden, dass eine achtsame, ausgeglichene innere Haltung für das Erleben von Muße wesentlich bedeutsamer ist als eine äußerlich stille Umwelt. Zum Beispiel wurden in der Literaturwissenschaft prototypisch paradigmatische Mußeszenen im Kontext geräuschvoll belebter öffentlicher Plätze und Cafés herausgearbeitet.[50] Entsprechend hat der Begriff ‚Ruhe' in den von unseren Probanden erstellten

---

[49] Gregor Dobler, „‚Work and Rhythm' Revisited: Rhythms and Experience in Northern Namibian Peasant Work", in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22(4) (2016), 864–883; Gregor Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus", in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 61–85; Christoph Schönfelder, *Muße – Garant für den unternehmerischen Erfolg. Ihr Potenzial für Führung und die Arbeitswelt 4.0,* Berlin 2018; Peter Philipp Riedl, „Arbeit und Muße. Literarische Inszenierungen eines komplexen Verhältnisses", in: Hermann Fechtrup/William Hoye/Thomas Sternberg (hg.), *Arbeit – Freizeit – Muße. Über eine labil gewordene Balance. Symposion der Josef Pieper Stiftung,* Münster 2015, 65–99.

[50] Peter Philipp Riedl, „Die Muße des Flaneurs. Raum und Zeit in Franz Hessels Spazieren in Berlin (1929)", in: Tobias Keiling/Robert Krause/Heidi Liedke (Hg.), *Muße und Moderne,* Tübingen 2018, 99–119.

kognitiv-affektiven Kartierungen eine wesentlich höhere Verbindungsstärke zu „Muße" als der eher äußerlich wahrnehmbare Ruhe ausdrückende Begriff ‚Stille'.

Auch die Analyse der affektiven Valenz der kognitiv-affektiven Karten steht in einem interessanten Bezug zur theoretischen Mußeforschung. Die generelle affektive Valenz der Karten war sehr hoch, was bedeutet, dass der Begriff ‚Muße' in ein insgesamt positives semantisches Netz eingebunden ist. Die Bedeutung des positiven Begriffs ‚Muße' konstituiert sich also nicht in erster Linie kontrastierend gegen negativ valente Begriffe. Dabei sind solche emotionalen Kontrastierungen in semantischen Netzen um sehr positive Begriffe durchaus häufig. Der Begriff ‚Rettung' hat z. B. eine starke inhibierende Verbindung zum Begriff ‚Gefahr'. Dass ‚Muße' nicht stark kontrastierend in sein semantisches Netz eingebettet ist, ist durchaus im Einklang mit den in der Einleitung erläuterten theoretischen Bestimmungen der Muße. Wenngleich nicht dem alltagssprachlichen Gebrauch entstammend, oszillieren die für Muße charakteristischen paradoxalen Wendungen – tätige Untätigkeit, bestimmte Unbestimmtheit oder positive aus negativer Freiheit – gleichfalls nicht zwischen emotionalen Extremen, sondern verbinden Gegensätze mit lediglich moderaten Valenzunterschieden.

Die theoretisch bedeutsamsten Befunde der vorliegenden Studie entstammen jedoch der Strukturanalyse der kognitiv-affektiven Karten und der dabei deutlich gewordenen interindividuellen Unterschiede. Erste Anzeichen für eine interindividuelle Heterogenität der Einbettung von ‚Muße' in das eigene semantische Netz ergaben sich bereits aus der Gesamtkonnektivitätsanalyse der Karten. In einer substantiellen Menge an kognitiv-affektiven Karten war z. B. der Begriff ‚Betrachter' nicht mit dem Rest der Karte verbunden. Dies bedeutet, dass dieser Begriff trotz seines häufigen Auftretens mit ‚Muße' im schriftsprachlichen Gegenwartdeutsch für einige Teilnehmende nicht als bedeutungszusammenhängend mit ‚Muße' repräsentiert ist.

Noch deutlicher trat die Heterogenität in der Einbettung von ‚Muße' ins semantische Netz durch eine Analyse der Schwerpunkte der kognitiv-affektiven Karten hervor. In der Mehrzahl der Karten war zwar „Muße" der Schwerpunkt, das heißt der am stärksten verbundene Begriff, aber es wurden auch sieben Karten erstellt in welchen „Muße" nicht der Schwerpunkt des dargestellten semantischen Netzes war, sondern z. B. „Zeit" oder „Ruhe". Dies bedeutet, dass sich Teilnehmende erheblich darin unterscheiden, wie stark „Muße" direkt das umgebende semantische Netz aktivieren kann. Diese strukturelle Heterogenität spielgelte sich auch implizit in der Zentralität, d. h. der Größe und der räumlichen Position, welche Probanden dem Knoten „Muße" gegeben haben. Interessant ist dabei besonders, dass Muße für viele Probanden auch dann besonders bedeutsam zu sein scheint (ausgedrückt durch Größe und Position), wenn der Begriff nicht mit besonders vielen anderen Begriffen eng verbunden ist.

Aus diesen Befunden lässt sich die Empfehlung ableiten, in zukünftigen empirischen sowie theoretischen Untersuchungen zu Mußephänomenen zu berücksichtigen, dass Muße für unterschiedliche Individuen – ungeachtet der persönlichen Wichtigkeit des Begriffes – in sehr unterschiedlicher Weise konzeptualisiert sein kann. Praktisch bedeutet dies, empirische Mußestudien sollten wo immer möglich um einen explorativen Teil ergänzt werden, in welchem die Einbettung des Begriffes in sein semantisches Netz erhoben wird, entweder über ein qualitatives Interview oder über eine kognitiv-affektive Karte.

Kognitiv-affektive Kartierung als psycholinguistisches Instrument

Auf methodischer Ebene hat sich gezeigt, dass die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung gut geeignet ist, als neues psycholinguistisches Instrument komplexe semantische Netzwerke explizit sichtbar zu machen. Die überwiegende Mehrzahl der Probanden beurteilte das Instrument als geeignet, die eigenen individuellen Bedeutungszusammenhänge um den Begriff ‚Muße' angemessen darzustellen.

Die Darstellungen haben dabei wichtige Erkenntnisse über die Einbettung von ‚Muße' in semantische Netze zutage gefördert, die weit über die Ergebnisse rein quantitativer linguistischer Frequenzanalysen hinausgehen. Insbesondere für Begriffe mit komplexen, individuell unterschiedlichen Bedeutungen scheint die Methode der kognitiv-affektiven Kartierung besonders fruchtbar zu sein, da sie die Möglichkeit bietet, individuelle Unterschiede besonders differenziert zu visualisieren. Diese differenzierte Analyse hat für den Begriff ‚Muße' eine deutliche Heterogenität in der individuellen semantischen Einbettung gezeigt.

Allerdings haben wir in der vorliegenden Studie lediglich einige wenige für das gegebene Forschungsziel besonders naheliegende Strukturmerkmale der kognitiv-affektiven Karten ausgewertet. Hier wären noch weitaus komplexere Strukturtypologisierungen denkbar, wenn man z. B. Verbindungsmuster in dezentralen Knoten noch stärker berücksichtigen würde. Wir empfehlen in zukünftigen psycholinguistischen Studien mit der Methode der kognitiv-affektiven Kartierung weitere strukturanalytische Strategien zu entwickeln.

In Bezug auf die Durchführung der Kartierungen lässt sich feststellen, dass die Probanden die Methode offenbar gut angenommen haben. Von fast allen Versuchsteilnehmenden wurde das Instrument der kognitiv-affektiven Kartierung als geeignet einschätzt, inhaltliche Zusammenhänge zwischen den Begriffen darzustellen. Dies ist vermutlich zum Teil auf die Durchführung der vorangehenden Übungs-Kartierung zurückzuführen, bei welcher Unklarheiten bezüglich der Methode noch mit der Versuchsleitung besprochen werden konnten. Daher empfehlen wir auch in zukünftigen Studien vor dem Zeichnen der eigentlichen Karte ebenfalls so eine Übungskartierung durchzuführen. Allerdings wäre zu überlegen, in zukünftigen Studien mehrere unterschiedliche

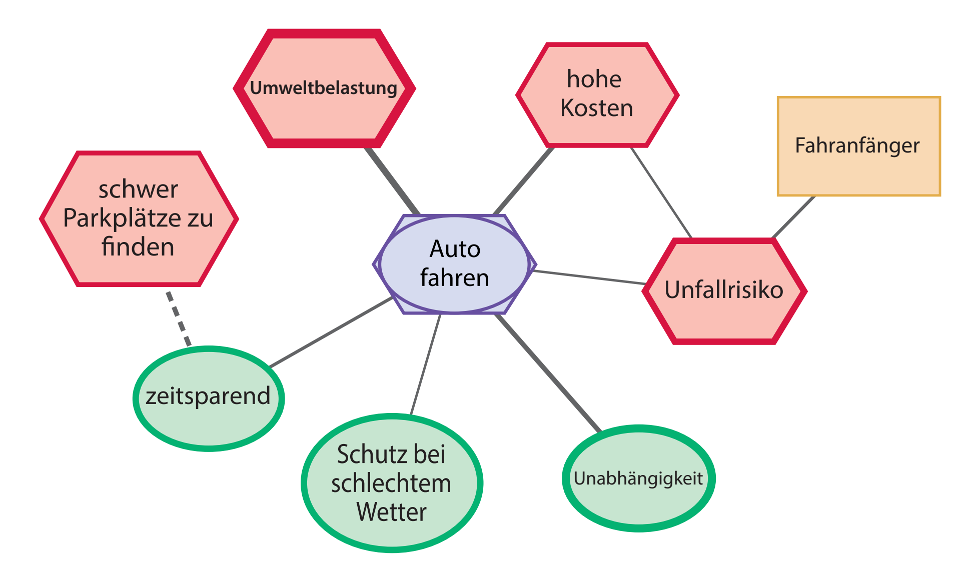
Versionen von Begriffssätzen für solche Übungskartierungen zu verwenden, um eventuelle systematische Einflüsse der Übungskarte auf das Zeichnen der eigentlichen Karte besser kontrollieren zu können.

11. Schlussfolgerung

Die kognitive affektive Kartierung des Begriffs ‚Muße' hat einige neue Einsichten bezüglich der Einbettung von ‚Muße' in individuelle semantische Netzte zutage gefördert. Der Begriff Muße ist stark mit positiven Begriffen assoziiert und in ein generell positiv valentes Netz eingebettet. Allerdings gibt es zwischen Individuen bedeutende Unterschiede in der Struktur der den Begriff ‚Muße' umgebenden Netze. Bei ungefähr zwei Dritteln der Teilnehmenden war ‚Muße' der Schwerpunkt des umgebenden Netzes, während bei einem Drittel jeweils ein anderer Begriff Schwerpunkt war, das heißt, dass dieser das Netz am großflächigsten direkt aktivieren konnte. Insgesamt hat sich gezeigt, dass sich die Methode des kognitiv-affektiven Kartierens sehr gut zur expliziten Sichtbarmachung semantischer Netze im Umfeld von komplexen Begriffen eignet, allerdings auch noch Potential für methodische Weiterentwicklungen bietet.

Anhang A

Erklärung der CAM-Regeln (Cognitive-affective Modeling):



Emotionale Bedeutung:

Grün = positiv
Rot = negativ
Gelb = neutral
Violett = ambivalent
(d.h. positiv *und* negativ)

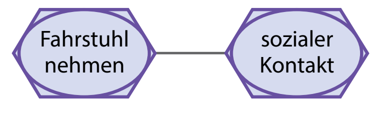
Je wichtiger ein Konzept für Dich ist, desto dicker sollte die Umrandung sein.

Verbindungslinien zwischen Konzepten:

Eine Verbindungslinie zwischen zwei Konzepten bedeutet, dass diese beiden Konzepte für dich persönlich assoziiert sind.

Je stärker diese Assoziation für Dich persönlich ist, desto dicker sollte die Linie sein.

Durchgezogene Linien verbinden Konzepte, die für Dich üersönlich „zusammenpassen".



Gestrichelte Linien verbinden Konzepte, die zwar in einem Zusammenhang stehen, aber nicht „zusammenpassen".
Dazu gehören z.B. Konzepte, die gegensätzlich sind. miteinander in Konflikt stehen oder umgekehrt zusammenhängen (je mehr A, desto weniger B).



Anhang B

Aufgaben:

Im Folgenden wirst Du anhand der eingeführten Regeln zwei Cognitive-Affective Maps erstellen.
In einem Übungsbeispiel sollst Du zunächst Begriffe, die mit „Winter" zusammenhängen ordnen.
Im anschließenden Hauptteil geht es um Konzepte, die mit „Muße" verbunden sind.
Die Cognitive-Affective Maps wirst Du auf einem Experimentalcomputer mithilfe der Software Empathica erstellen.
Während des gesamten Experiments darfst Du die ausgedruckten CAM-Regeln nachlesen und dem/r Versuchsleiter/in Fragen stellen.
Es gibt bei der Erstellung der Cognitive-Affective Map, kein „richtig" oder „falsch"!

1. Übungsteil:
Zunächst sollst Du die CAM-Methode an einem Beispiel zum Thema „Winter" einüben.
Erstelle dafür bitte eine Cognitive-Affective Map, auf der Du die Konzepte

Winter
Kälte
Krankheit
Schnee
Weihnachtszeit
aktiv sein
zu Hause bleiben

darstellst. Um zu zeigen, dass Du die Methode verstanden hast, sollte Deine CAM mindestens eine Querverbindung (= eine Verbindung zwischen Begriffen außer dem zentralen Konzept „Winter") enthalten.

2. Hauptteil:
Im Hauptteil des Experiments geht es darum, Konzepte, die mit dem Begriff „Muße" zusammenhängen anzuordnen. Erstelle hierfür eine neue Cognitive-Affective Map aus den Konzepten

Muße
Zeit
Ruhe
Genuss
Betrachter
Geduld
Stille
Momente
Freizeit
Entspannung
Pause
Entschleunigung
verweilen

Anhang C

Nachbefragung: **VP: ______0________**

Q1
Wie gut repräsentiert die fertige CAM Deine Gedanken und Gefühle zum Thema „Muße“?

____

____

Q2
Fandest Du es einfach oder schwierig diese CAM zu erstellen?

____

Q3
Hattest Du Schwierigkeiten beim Erstellen der CAM, und wenn ja welche?

____

____

____

Q4
Fandest Du es einfach oder schwierig, die vorgegebenen Begriffe mit dem Konzept „Muße“ in Verbindung zu bringen?

____

____

Q5
War es für Dich nützlich, diese CAM zu erstellen?

____

____

____

Q6
Änderte sich, während Du die CAM erstelltest, Deine Ansicht zu bestimmten Aspekten des Themas?

____

____

Q7
War es interessant für Dich, diese Methode zu erlernen?

____

____

Q8
Denkst Du, diese Methode könnte nützlich sein, um herauszufinden, wie Menschen (außer Dir) über dieses Thema denken?

____

Q9
Für welche anderen Themen könnte diese Methode nützlich sein?

____

Q10
Gibt es etwas, das Du an der Methode kritisieren würdest oder das Deiner Meinunge nach verbessert werden könnte?

____

____

____

____

Teil II

Literarische und politische Semantiken der Muße

Mußeraum Minnegrotte

Zur Semantik des Spaziergangs in Gottfrieds *Tristan*

Stefan Seeber

The Otiose Space of the Minnegrotte. The Semantics of the Walks in Gottfried's Tristan. This essay analyses Tristan and Isolde's stay in the *Minnegrotte* (*la fossiure à la gent amant*, or the 'Cave of Lovers') in Gottfried of Strassbourg's *Tristan* and focuses on the rambles and walks taken by the two lovers. Drawing on Martina Löw's theory of space, these leisurely outings will be interpreted as symbolic movements that merge subject and object or man and nature into one unity, thus exhibiting the leisurely idleness of the couple as a central element of the Minnegrotte scene. Gottfried's conception of leisure will be examined against the background of the representation of the poetics of ambulation in other versions of the romance around and after 1200 (Béroul, Eilhart, Heinrich of Freiberg) and disclosed to be an innovative and exceptional achievement.

> In das zirkuläre Verhältnis von Mußebestimmung und Raumbestimmung muss man hineinkommen; nur dann sieht man, wie sich die Klärung des einen aus dem anderen ergibt. In diesen Zirkel führt nur ein Sprung [...].[1]

1. Muße und Raum im Zirkel

Der Sprung in den Zirkel von Raum und Muße ist für den *Tristan* des Gottfried von Straßburg, einen der klassischen höfischen Romane der mittelhochdeutschen Literatur um 1200, besonders lohnend. Denn die „muoze", welche die Protagonisten dieser Dichtung in ihrem Minneexil erleben, ist untrennbar verbunden mit dem Raum, in dem sie sich aufhalten und den sie selbst aktiv gestalten. Gottfrieds Text lotet detailreich und intensiv die Semantiken der Bewegung im Raum und der Muße in ihrer Verschränkung aus. Das zugrundeliegende Konzept ist dabei außerordentlich komplex, und es soll im Folgenden

[1] Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße", in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel: Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (Linguae & litterae, Bd. 35), Berlin 2014, 26–33, 27.

darum gehen, seine Details zu entfalten und vor dem Hintergrund der Tradition zu positionieren.

Gottfrieds *Tristan*, das will der Beitrag zeigen, korreliert „muoze“ und „unmuoze“ als Produktions- und Rezeptionsmodi des Werkes einerseits mit einer spezifischen Raumordnung und Bewegungspoetik andererseits. Am Beispiel der Minnegrotte lässt sich beobachten, wie Gottfrieds semantisch unterdeterminierte Bewegungspoetik ganz zentral durch den Konnex mit der im Gegensatz dazu genau definierten Muße bestimmt wird. Die im geschützten Raum der Minnegrotte, einer Art Liebesexil in der Wildnis, lustwandelnden Liebenden Tristan und Isolde werden auf diese Weise zu Protagonisten einer „muoze“-haften Raumordnung eigenen Rechts. Das ist eine Leistung Gottfrieds, die vor dem Hintergrund der umfangreichen Stofftradition der ehebrecherischen Liebesgeschichte von Tristan und Isolde besonders eindrücklich erkennbar wird.

Meine Überlegungen konzentrieren sich in diesem Beitrag auf einen engen Ausschnitt nicht nur der Stofftradition allgemein (das Waldleben der Liebenden), sondern auch des *Tristan* Gottfrieds von Straßburg im Besonderen. Semantik der Muße erarbeiten sie vor allem in der Spiegelung der Muße in der Semantik von Raum und Bewegung, die es erlauben, einen neuen Blick auf eine zentrale Passage des Romans zu werfen. Der Sprung in den Zirkel von Muße und Raumsemantik wird erleichtert dadurch, dass die aktuelle Forschung zum *Tristan* bereits umfangreich neue Erkenntnisse zur Minnegrotte, dem Aufenthaltsort der Liebenden jenseits des Hofes, und zur Muße im Roman erarbeitet hat.[2] Auch die Raumstruktur des Werkes hat in jüngster Zeit vermehrte Aufmerksamkeit gefunden.[3] Auf dieser Basis wird es im Folgenden darum gehen, Spaziergang und Mußeraum Minnegrotte neu zusammen zu lesen. Denn die Liebenden unterhalten sich im Exil der Minnegrotte unter anderem damit, dass sie „banekîen“ und „slîchen“[4]: „Spazieren“ gibt es im *Tristan* als Begriff nicht,

---

[2] Vgl. Burkhard Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über ‚gemach‘ und ‚muoze‘ in höfischer Epik“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel: Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (Linguae & litterae, Bd. 35), Berlin 2014, 107–130; und die Dissertation von Rebekka Becker, *Muße im höfischen Roman. Literarische Konzeptionen des Ausbruchs und der Außeralltäglichkeit im Erec, Iwein und Tristan* (Otium Bd. 12), Tübingen 2019. Ich danke Frau Becker herzlich dafür, dass sie mir die Druckfahnen ihres Buches für die Arbeit an diesem Aufsatz zur Verfügung gestellt hat.

[3] Vgl. Hans Rudolf Velten, „Sprache und Raum. Anmerkungen zur Baumgartenszene in Gottfrieds *Tristan*“, in: *ZfdPh* 133 (2014), 23–47 ohne Fokus auf die Bewegung der Figuren, um die es mir gehen wird (Velten, „Sprache und Raum“, 27), Annette Gerok-Reiter/Franziska Hammer, „Spatial Turn/Raumforschung“, in: Christiane Ackermann (Hg.), *Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, Berlin 2015, 481–516, zum *Tristan* 499–511 und speziell zur Bewegungspoetik Ingrid Kasten, „Raum, Leib, Bewegung: Aspekte der Raumgestaltung in Gottfrieds *Tristan*“, in: dies./Laura Auteri (Hg.), *Transkulturalität und Translation. Deutsche Literatur des Mittelalters im europäischen Kontext*, Berlin 2017, 127–144.

[4] Mhd. „baneken“ bedeutet „umher tummeln“ und „sich durch Bewegung erlustigen“ sowie „spazieren“, vgl. Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Erster Band (A – M)*, Stuttgart 1979, Sp. 120 f.; „slîchen“ ist als „leise, gleitend gehen, schleichen“ zu übersetzen: Mat-

dennoch ist das dahinterstehende Konzept deutlich in den Bewegungen der Protagonisten zu erkennen. Meine These lautet deshalb, dass gerade das (noch nicht terminologisch fixierte) Spazierengehen als Mußetätigkeit zu lesen ist, dass dies wiederum Gottfrieds Roman als Sonderfall unter den *Tristan*-Dichtungen des späten 12. und auch des 13. Jahrhunderts ausweist. Es ist deshalb angebracht, zuerst das Exil der Liebenden Tristan und Isolde in anderen Fassungen des Stoffes als Kontrastfolie heranzuziehen, bevor Gottfrieds Roman in den Mittelpunkt gerückt wird. Erst der Umweg über das Fehlen der Muße eröffnet den Blick auf die Muße und das mit ihr verbundene Spazieren.

2. Tristan als Held ohne Muße – die Stofftradition

Der Tristanstoff ist vielfältig überliefert. Man unterscheidet für die Versepik der Zeit vor und nach 1200 gemeinhin die *version commune*, der im Altfranzösischen Bérouls und im Mittelhochdeutschen Eilharts von Oberg Versdichtungen zuzuordnen sind, von der *version courtoise*, deren Vertreter Gottfried und der altfranzösische Dichter Thomas sind.[5] Die sog. „höfische" Fassung ist elaborierter und poetisch anspruchsvoller, ihre Zeugen sind allerdings nur fragmentarisch erhalten, während Eilharts Text in vollständigen, wenn auch späten Zeugen vorhanden ist. Die Überlieferungssituation ist damit komplex, die strikte Trennung in Versionen unterschiedlichen Anspruchs ist zudem eine moderne Setzung – Gottfrieds Fragment gebliebener Roman wird im 13. Jahrhundert von Fortsetzern zu Ende geführt, die sich ganz selbstverständlich aus dem Repertoire der *version commune* bedienen.

Gemeinsam ist allen Fassungen des Stoffes die illegitime Liebesbeziehung zwischen Tristan, dem Neffen von König Marke, und Markes Ehefrau Isolde. Die unbotmäßige Liaison zwischen dem besten Ritter und der schönsten Frau wird durch Magie zustande gebracht, beide trinken einen Minnetrank, der sie je nach Fassung für eine längere Zeit (*version commune*) bzw. für ihr ganzes Leben (*version courtoise*) aneinanderbindet. Die Konsequenzen sind Heimlichkeit und Versteckspiel, Gefahr der Entdeckung und, sobald das Paar ertappt worden ist, Gefahr des Todes. Bei Eilhart und Béroul, deren Texte beide dem späten 12. Jahrhundert angehören, werden die ehebrecherischen Liebenden Tristan und Isolde[6] in flagranti ertappt, zum Tode verurteilt und schaffen es erst in letzter Sekunde, der Hinrichtung zu entgehen. Sie fliehen in den Wald und finden dort Zuflucht

thias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zweiter Band (N – U)*, Stuttgart 1979, Sp. 973.

[5] Zur Stofftradition vgl. Tomas Tomasek, *Gottfried von Straßburg* (RUB 17665), Stuttgart 2007, Schaubild 3 (Entstehung und Entwicklung des Tristanromans im Mittelalter), 286 f.

[6] Ich verwende der Übersichtlichkeit halber die geläufigen Namen Tristan und Isolde, obwohl Eilhart und Béroul abweichende Schreibungen bieten.

vor den Häschern, die der König aussendet. Der Aufenthalt im Wald wird auf diese Weise zu einem grundsätzlichen Unterscheidungsmoment zwischen den Fassungen, das Exil der *version commune* ist ein elendes[7], bei Gottfried begegnet hingegen ein *locus amoenus*. Eilharts Helden fliehen rasch vom Richtplatz in die Wildnis:

Trÿstrand nam do daß wib
und kert dannen bald
zuo ainem grossen wald (Eilhart, V. 4518–20)

Tristan ergriff die Frau und floh in Eile in einen Wald.[8]

Hier fällt die Überschreitung der topographischen Grenze mit der Überschreitung einer semantischen (im Sinne Jurij Lotmans)[9] in eins; der Wald ist das Gegenstück zum Hof und ein „Raum des Außerhöfischen".[10] Dieser Raum und die mit ihm verbundene Ferne vom Hof sind skalierbar: Je weiter weg, desto unhöfischer ist die Umgebung, und so fliehen die Liebenden sukzessive immer weiter und tiefer in den Wald (Eilhart, V. 4700–4707). Dieser Wald ist feindlich (wild und unhöfisch), aber gleichzeitig ein gutes Versteck. Hier harren die Liebenden aus und fristen ein, wie der Erzähler umfänglich ausbreitet, erbärmliches Leben: Die Flucht ist Reaktion auf die Bedrohung, der Wald ist die semantische Opposition zum Hof. Eilhart bedient sich etablierter topographischer und semantischer Strukturen, wenn er die Dichotomie von Hof und Wildnis aufführt. Und in der Wildnis ist der höfische Ritter hilflos, der Raum dominiert den Helden, nicht umgekehrt.[11] Wenn Raum mit Martina Löw als „relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern"[12] verstanden

[7] Vgl. auch Corinne J. Saunders, The Forest of Medieval Romance: Avernus, Broceliande, Arden, Woodbridge 1993, 84.

[8] Ich zitiere nach der Ausgabe: Eilhart von Oberg, *Tristrant und Isalde*. Mhd./Nhd. von Danielle Buschinger und Wolfgang Spiewok, Greifswald 1993, in den Übersetzungen gleiche ich die Namensformen allerdings an.

[9] Vgl. Jurij M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, übers. v. Rolf-Dietrich Keil, München: Fink 1972, 338, zur Grenzüberschreitung. Zu Lotmans Idee vgl. einführend Uta Störmer-Caysa, *Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman*, Berlin 2007, 39 f.

[10] Armin Schulz, „‚In dem wilden wald'. Außerhöfische Sonderräume, Liminalität und mythisierendes Erzählen in den Tristan-Dichtungen: Eilhart – Béroul – Gottfried", in: *DVjs* 77 (2003), 515–547, 515.

[11] Für Eilharts *Tristrant* gilt deshalb, was Saunders für den Wald im Tristanstoff allgemein angemerkt hat, in besonderer Weise: Er ist „a savage outside environment reflecting the impossibility of the love of Tristan and Iseult within society" *(Forest*, 81); Vgl. auch Schulz: „Das Waldleben wird als eine Zeit der Entbehrung gezeichnet, in der die Flüchtigen sich mit primitivsten Mitteln das Überleben sichern müssen, Nahrung und Obdach" („Wilder Wald", 519). Eilharts Tristan versucht durchaus, dem wilden Raum Kultur abzutrotzen, das gelingt aber nur kurzfristig und verbessert seine Lage nicht nachhaltig, vgl. dazu Armin Schulz, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive*. Studienausgabe. 2., durchgesehene Auflage, hg. von Manuel Braun u. a., Berlin 2015, 310–316, 312 f.

[12] Martina Löw, *Raumsoziologie* (stw 1506), Frankfurt 2001, 154, im Original kursiv.

wird, ist die Passivität des Helden, sein Gesetztsein in eine Ordnung, in ihrer ganzen Konsequenz und in ihrem ganzen Ausmaß zu erfassen: Die Liebenden bei Eilhart sind Teil der Anordnung, sie bestimmen sie aber nicht.

Eine ähnliche Struktur begegnet im altfranzösischen *Tristran* des Béroul, der aber nuancenreicher erzählt, denn er entfaltet stärker ein Innen- und Gefühlsleben seiner Figuren und motiviert ihr Handeln umfangreicher. Wo z. B. Eilhart lediglich konstatiert, dass Tristan abreist, geht Béroul ins Detail:

Tristran s'en voit a la roïne;
Lasent le plain, et la gaudine
S'en vet Tristra[n] et Governal.
Yseut s'esjot, or ne sent mal.
En la forest de Morrois sont,
La nuit jurent desor un mont;
Or est Tristran si a seür
Con s'il fust en chastel o mur. (Béroul, V. 1271–1278)

Tristan geht zur Königin. Sie verlassen die Ebene, in den Wald gehen Tristan und Governal [der Diener, S. S.]. Isolde ist froh, nun fühlt sie keinen Schmerz. Im Walde von Morrois sind sie, die Nacht schliefen sie auf einem Hügel. Nun fühlt sich Tristan so sicher, als wäre er in einer mit einer Mauer befestigten Burg.[13]

Der entscheidende Unterschied zu Eilhart findet sich in den letzten beiden Versen: Tristan empfindet sich bei Béroul in der neuen Umgebung als raummächtig, denn er fühlt sich im Wald so sicher wie in einer Burg, er substituiert also den höfischen Raum durch die Wildnis und definiert so seine Umgebung selbst.[14] Mehr noch: Tristan ist nicht einfach nur Gejagter, er ist auch Jäger[15], und sein Diener enthauptet einen der Feinde, der sich in den Wald wagt. Mehrfach betont der Erzähler die abschreckende Wirkung dieser Tat, die Angst und Schrecken verbreitet (z. B. Béroul, V. 1747–1751); die Bewegungen des Angriffs und der Verteidigung heben sich hier gegenseitig auf. Auf diese Weise wird der Wald zu mehr als nur einem Gegenpol des Hofes wie bei Eilhart, bei Béroul erscheint er als „Zwischenraum“[16] zwischen Hof und Wildnis, als „espace

[13] Ich zitiere nach der Ausgabe: Berol, *Tristan und Isolde*, hg. und übers. v. Ulrich Mölk (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben), München 1962.

[14] Anders deutet den Waldaufenthalt Schulz, der die Grenze zwischen Natur und Kultur aufrecht erhalten sieht („Wilder Wald“, 531) und wiederum, wie schon für Eilharts Text, auch für Bérouls Roman eine „Unbestimmtheit des Raums“ annimmt, sobald die Liebenden den Wald betreten (Schulz, „Wilder Wald“, 528).

[15] Das Hauptkennzeichen dieser Tätigkeit ist der Bogen. Zur Rolle dieser Waffe und zum intertextuellen Konnex zu Chrétiens *Yvain* vgl. Roger Pensom, *Reading Bérouls Tristran*, Bern u. a. 1995, 43.

[16] Vgl. zum Begriff des Zwischenraums allg. Uwe Wirth, „Zwischenräumliche Bewegungspraktiken“, in: ders. (Hg.), *Bewegen im Zwischenraum* (Wege der Kulturforschung 3), Berlin: Kadmos 2012, 7–34. Wirth versteht den Zwischenraum als Handlungsrahmen eigenen Rechts, darum geht es auch mir; anders terminologisiert mit Blick auf den höfischen Roman des Mittelalters Claudia Brinker-von der Heyde, „Zwischenräume: Zur Konstruktion und Funktion des

illimité“[17], in dem sich Gewalt und Gegengewalt die Waage halten.[18] Sobald die Trankwirkung, die Isolde und Tristan aneinander bindet, zu Ende geht (Béroul, V. 2147–2149), ändert sich die Wahrnehmung des Waldes: Die ehemals Liebenden wollen nur noch fort von diesem unhöfischen Ort der Verbannung, den sie nun als „desertine“ (Béroul, V. 2255) erkennen.

Während Eilhart den Wald eindeutig als feindlich, angstbehaftet und negativ semantisiert, differenziert Béroul stärker: Gebannt durch die Macht des Liebestrankes kann sein Tristan sich einen heroischen Zwischenraum erschaffen, der für begrenzte Zeit das Ausgeliefertsein an die Wildnis aufwiegt.[19] Im Sinne von Löw ist Bérouls Tristan damit ein Subjekt mit eigener (wenn auch temporärer) Gestaltungskompetenz.[20] Der Vergleich der beiden Romane zeigt verschiedene Semantisierungsmöglichkeiten des Waldes auf, die von passiv (Eilhart) zu aktiv (Béroul) reichen und immer Bedrohung beinhalten, auf welche die Helden reagieren müssen – ein Ort der Muße ist die Wildnis in beiden Texten allerdings nicht, ganz im Gegenteil.

3. Wald und Minnegrotte bei Gottfried

Gottfried konzipiert die Waldleben-Szene vollkommen anders, das hat die mediävistische Forschung schon häufig thematisiert.[21] Er bietet – ebenfalls mitten in der Wildnis – eine Minnegrotte, umgeben von einem *locus amoenus*.[22] Dieser Raum ist deutlich als Gegenentwurf zum Hof Markes konzipiert und stellt die „Vollendung höfischer Kultiviertheit“[23] jenseits des Hofes dar. Natur ist hier,

handlungslosen Raums“, in: Elisabeth Vavra (Hg.), *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*, Berlin 2005, 203–214, die dem Zwischenraum im Gegenteil Handlungsrelevanz abspricht.

[17] Neda Chernack Zovir, *Les Espaces de la Transgression dans le Tristran de Béroul* (Studies in the Humanities 19), Bern u. a. 1996, 22, die den Begriff von Milan Kundera übernimmt.

[18] Das bedeutet allerdings nicht, dass es den Liebenden bei Béroul besser ergehen würde als bei Eilhart, auch sie leiden Hunger und büßen ihre höfische Kleidung ein, (Béroul, V. 1647 f.), vgl. dazu Pensom, *Reading*, 50; und Zovir, *Espaces*, 32, die einen „déclin progressif de la vie sauvage“ konstatiert.

[19] Vgl. zur heroischen Anlage des Romans bei Béroul Anna Keck, *Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane. Zur Erzähllogik der Werke Bérouls, Eilharts, Thomas' und Gottfrieds* (Beihefte zu Poetica 22), München 1998, 66 mit Hinweisen auf ältere Literatur.

[20] Löw, *Raumsoziologie*, 155: „Menschen als Bestandteile einer Raumkonstruktion weisen dabei die Besonderheit auf, daß sie sich selbst plazieren und Plazierungen verlassen. Darüber hinaus beeinflussen sie mit Mimik, Gestik, Sprache etc. die Raumkonstruktion.“

[21] Die wesentlichen älteren Beiträge zieht Schulz heran („Wilder Wald“, 535f), vgl. dort die bibliographischen Angaben.

[22] Die Minnegrotte findet im Anschluss an die klassische Untersuchung von Friedrich Ranke, *Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan*, Berlin 1925, traditionell die meiste Aufmerksamkeit; speziell zur Natur in der Szene vgl. z. B. Michael Seggewiss, *„Natur“ und „Kultur“ im Tristan Gottfrieds von Straßburg*, Heidelberg 2012, 131–146.

[23] Schulz, „Wilder Wald“, 535.

anders als bei Eilhart, nicht nur Staffage, sie wird Raum eigenen Rechts ebenso wie Gegenstand ästhetischer Betrachtung der Figuren; das unterscheidet sie auch von Bérouls kriegerischer Darstellung.[24] Der ästhetische Blick ist das auszeichnende Kriterium von Gottfrieds Schilderung des *locus amoenus*, weil der Raum auf diese Weise „zum Sinnbild und idealen Rahmen der ebenso unübertroffenen Liebe Tristans und Isolde auf ihrem Höhepunkt" wird.[25] Dieser Perspektivenwechsel hin zum Ästhetischen eröffnet zugleich eine neue Sichtachse auf das, was Martin Seel das „kontemplative Raumbewußtsein" nennt[26]: Helden und Natur interagieren, die Fokussierung auf das Individuum wird aufgehoben im Gleichklang mit einer ästhetisch-differenziert gedachten Naturumgebung.

Der *locus amoenus* als ästhetischer Verschmelzungspunkt von Liebenden und Umwelt ist umfangreich als Kulmination einer Dissoziierung vom Hof inszeniert, die ihren Anfang schon in der Jugend Tristans hat – er ist eine „Ausnahmefigur"[27], ein „lantlose[r]" Held (z. B. Gottfried, V. 5868)[28], ein Mann ohne Zuhause.[29] Auch das Liebespaar fühlt sich bei Hof nicht wohl; die Zusammenkünfte finden, wenn möglich, in einem Baumgarten statt, der an Isoldes Kemenate grenzt und eine Grauzone zwischen Hof und Natur darstellt.[30] Die Minnegrotte ist der ideale Aufenthaltsort der Liebenden, der Roman bereitet das umfangreich vor.

Bereits die Ausgangssituation des Exils ist im Vergleich zur *version commune* anders gestaltet: Tristan und Isolde werden nicht zum Tode verurteilt, sondern „nur" vom Hof verstoßen, sie begeben sich ohne Eile in die Wildnis. Während bei Eilhart und Béroul der Hof als Zentrum der Identität erhalten bleibt, egal, wie sehr man dort verfolgt, bedroht und verachtet wird, gelingt es den Liebenden bei Gottfried, sich ein eigenes Reich im *locus amoenus* zu erschließen, das un-

---

[24] Vgl. dazu Marianne Stauffer, *Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter* (Studiorum Romanicorum Collectio Turicensis X), Bern 1959, 69; und auch Hasebrink: „Es geht nicht um den poetischen *locus amoenus* als solchen, sondern um das sinnlich-ästhetische Verhalten zu diesem" („Auratisierung", 123).

[25] Seggewiss, *„Natur" und „Kultur"*, 134.

[26] Martin Seel, *Eine Ästhetik der Natur* (stw 1231), Frankfurt 1996, 57: „Deswegen ist das kontemplative Raumbewußtsein auch nicht einfach das des im eigenen Leib zentrierten Raums, es ist zugleich das Bewußtsein einer suspendierten Zentrierung – ich erfahre meinen Leib als anwesend in einem Raum, der weder auf meine Wahrnehmung hin organisiert ist noch durch meine Wahrnehmung auf etwas hin organisiert wird."

[27] Kasten, „Raum, Leib, Bewegung", 138.

[28] Ich zitiere nach der Ausgabe: Gottfried von Straßburg, *Tristan und Isold*, hg. von Walter Haug und Manfred Günter Scholz. Mit dem Text des Thomas, hg. übers. und kommentiert von Walter Haug, Berlin 2011.

[29] Zu den einzelnen Stationen Tristans mit besonderem Fokus auf seine Bewegung im Raum vgl. Kasten, „Raum, Leib, Bewegung".

[30] Vgl. dazu umfangreich Velten, „Sprache und Raum", der betont, dass der Baumgarten „nicht nur als Hintergrund oder Bühne für die Handlung [dient], sondern […] diese entscheidend mit [bestimmt]" (23); Vgl. außerdem Jutta Eming, *Emotionen im Tristan. Untersuchungen zu ihrer Paradigmatik*, Göttingen 2015, 135 f.,145–148.

abhängig vom Hof funktioniert. Im ästhetischen Zusammenspiel von Figur und Natur eröffnet sich eine neue Sinnebene; diese Sinnebene ist deshalb wichtig, weil sie untrennbar mit einer Vorstellung von Muße verbunden ist, die sich besonders im Spaziergang der Helden äußert und die den Aufenthalt am Minneort maßgeblich prägt. Zentral ist hierfür ein gewisses Maß an Wiederholung und Routine. Genau das scheint die Darstellung der Minnegrotte und des *locus amoenus* mit dem minutiösen Tagesablauf der Liebenden zu leisten[31]: Hier wird in der Zeitlosigkeit des Idealortes ein immer wiederkehrender Alltag geschildert, der sich vor allem über Bewegung der Liebenden definiert, die einander nicht von der Seite weichen (Gottfried, V. 17145 f.)[32]:

des morgens in dem touwe,
sô slîchen sî zer ouwe,
dâ beide bluomen unde gras
mit dem touwe erküelet was.
diu küele prâerîe
was danne ir banekîe.
dâ giengen sî her unde hin
ir maere sagende under in[33]
und loseten mit dem gange
dem süezen vogelsange.
so danne nâmen s'einen swanc,
hin dâ der küele brunne clanc,
und loseten sînem clange,
sînem sliche und sînem gange.
dâ er hin ûf die plaine gie,
dâ gesâzen sî durch ruowen ie,
dâ loseten sî dem duzze
und warteten dem vluzze
und was daz aber ir wunne.
Als aber diu liehte sunne
ûf begunde stîgen,
diu hitze nider sîgen,
sô giengen sî zer linden
nach den linden winden,
diu bar in aber danne lust
ûzen und innerthalp der brust.
si ervröuweten ouge unde sin. (Gottfried, V. 17148–17173)

[31] Hans Unterreitmeier, *Tristan als Retter*, Perugia 1984: „Ruhe und Bewegung, ‚muoze' und ‚unmuoze' des Lebens in der Wildnis werden in einem ‚Tagwerk' – stellvertretend für die ganze Zeit der ‚unio' – geschildert" (211).

[32] Zur Zeitstruktur des *Tristan* vgl. Jan-Dirk Müller, „Zeit im *Tristan*", in: Christoph Huber/ Victor Millet (Hg.), *Der Tristan Gottfrieds von Straßburg. Symposion Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000*, Tübingen 2002, 379–397: „Im allegorice ausgelegten *Raum* ist die *Zeit* stillgestellt." (385, kursiv im Original).

[33] Rainer Gruenter, „‚Das wunnecliche tal'", in: *Euphorion* (55) 1961, 341–404, bezeichnet diese Darstellung als „lustvolles Hinundherwandeln im peripatetischen Gespräch" (349).

Am tauigen Morgen streiften sie durch den Wiesengrund, wo Blumen und Gras noch kühl waren vom Tau. Die kühle Aue war Erholung für sie, sie gingen hin und her und plauderten miteinander und hörten im Gehen dem süßen Gesang der Vögel zu. Dann wandten sie sich dahin, wo klingend die kühle Quelle perlte, und lauschten ihrem Murmeln, beim Hingleiten und Strömen des Wassers; und da, wo es die Wiese erreichte, da setzten sie sich jeweils hin, um auszuruhen, und hörten da auf sein Rauschen und schauten zu, wie es dahinfloss, und dies war für sie eine nie endende Lust. Wenn dann die leuchtende Sonne höher stieg und die Hitze sich herabsenkte, gingen sie zur Linde der sanften Lüfte wegen; auch sie brachte ihnen Lust, körperlich wie im Herzen. Linde und Lüfte ergötzten Auge und Empfinden.

Unter der Linde lesen die Liebenden Liebesgeschichten, wenn sie davon genug haben, geht es zurück in die Grotte („sô slichen s'in ir clûse hin", Gottfried, V. 17203)[34], wo musiziert wird. Manchmal reiten die Helden auf die Jagd „in die wilde" (Gottfried, V. 17248), also aus dem *locus amoenus* heraus. Alles in allem führen sie ein „wunschleben" (Gottfried, V. 16872), geschmälert nur durch die Abwesenheit von „êre", die es eben nur in der Interaktion bei Hof zu gewinnen gibt.

Ich zitiere diese oft behandelte Passage so ausführlich, weil sie Spacing[35] und Syntheseleistung des Erzählers in idealer Weise nachzuvollziehen erlaubt: Tristans und Isoldes Bewegungen konstituieren den Raum als „eine relationale (An)Ordnung von Körpern, welche unaufhörlich in Bewegung sind, wodurch sich die (An)Ordnung selbst ständig verändert".[36] Der Raum ist damit nicht statisch, sondern formt sich in Korrespondenz mit den in ihm wandelnden Figuren je neu, die Liebenden folgenden dem Rhythmus der Tageszeiten, das ordnende Prinzip ist zyklisch, nicht linear. Dieser Umstand spielt der Muße der Liebenden, die in der Minnegrotte und dem *locus amoenus* ausgestellt wird, direkt in die Hände – denn ihre Muße ist hier explizit als „ästhetisch und räumlich inszenierte Lebensform[] einer Freiheit" dargestellt, „die in der Zeit nicht der Herrschaft der Zeit unterliegt".[37]

Diese Muße ist räumlich definiert. Denn deutlich wird in der Schilderung des Tagesablaufs in der Minnegrotte auch, dass nicht nur die Figuren sich bewegen, sondern dass auch die Natur umfangreich bewegt ist, mehr noch: dass die Bewegungen von Mensch und Natur synchron werden. So wie Tristan und Isolde „slîchen", „slîcht" auch der Fluss. Der Gang der Sonne bestimmt die Bewegungen der Menschen. Das Spazieren, das hier ausgestellt wird, ist eine multisensorische

---

[34] „[so] zogen sie sich in ihre Grotte zurück".

[35] Löw, *Raumsoziologie*, 158 f.

[36] Löw, *Raumsoziologie*, 131.

[37] Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl, „Einleitung", in: dies. (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel: Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (Linguae & litterae, Bd. 35), Berlin 2014, 1–11, hier 3. Vgl. ähnlich auch die Definition von Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl, „Einleitung", in: dies. (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 11–17, 1: „Der Sonderforschungsbereich 1015 *Muße* […] versteht Muße als abgegrenzte Perioden einer Freiheit von temporalen Zwängen, die mit der Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung verbunden sind."

Erfahrung, verknüpft mit intensivem Hören und Sehen und einem Sich-Einlassen auf die Umgebung, das einen Einklang zwischen Liebenden und Natur herstellt. Diese Übereinstimmung geht soweit, dass Gottfried sogar Anthropomorphisierungen einflicht, um die Intensität des Verhältnisses zu illustrieren, wenn die Vögel das Liebespaar als Gleiche unter Gleichen begrüßen (V. 17344–17358) und die Quelle des *locus amoenus* tut es ihnen gleich „und allez daz dâ blüende was, / daz lachete allez gegen in" (Gottfried, V. 17388 f.).[38] Der ideale Raum wird ideal ergangen und bildet eine Symbiose mit seinen Bewohnern, im Sinne der Raumsoziologie von Martina Löw wird Raum in der Minnegrottenepisode begreifbar als Relation zwischen Agenten und Objekten. Dabei werden diese Objekte emphatisch bedeutungstragend, so dass die „Wahrnehmungsaktivität des körperlichen Spürens" der Raumkonzeption hinzugefügt wird.[39] Mußehandeln ist für Tristan und Isolde leistungsentbundenes Handeln in einem von Zyklizität geprägten Raum, mit dem sie zunehmend verschmelzen. Die Minnegrotte wird so zum „Raum praktischer Differenzerfahrung" und stellt eine „Antistruktur des Alltags" dar, sie schafft sich eigene Rituale.[40]

Diese Muße ist wiederum nicht allein auf den von der Forschung wahlweise als Utopie[41] oder als Heterotopie[42] verstandenen Raum der Minnegrotte mit seinen Angeboten beschränkt, sondern umfasst auch die Aktivitäten der Liebenden.[43] Darunter sticht das Spazierengehen als Mußetätigkeit par excellence besonders hervor:

Diu getriuwe massenîe
Tristan und sîn amîe
si haeten in der wilde
ze walde und ze gevilde
ir muoze und ir unmuoze[44]
besetzet harte suoze. (Gottfried, V. 17139–17144)

---

[38] „alles was da in Blüte stand, das lachte ihnen in ganzer Fülle entgegen".

[39] Löw, *Raumsoziologie*, 196 (kursiv im Original).

[40] Beide Zitate aus Dobler/Riedl, „Einleitung", 7.

[41] Tomas Tomasek, *Die Utopie im Tristan Gotfrids von Strassburg* (Hermaea NF 49), Tübingen 1985, liest das „wunschleben" der Liebenden als Einbettung der Allegorie, die im Zentrum seiner Untersuchung steht (152).

[42] Hasebrink, „Auratisierung", wo betont wird, dass durch den Terminus „die Umdeutung des Raumes zum ‚Freiraum' durch paradoxe Praktiken von Ein- und Ausgrenzung, Be- und Entgrenzung" gefasst werden soll (121, 128 mit Anm. 66); Vgl. mit Bezug auf Hasebrinks Feststellung außerdem Becker, die von der „Minnegrotte als heterotope[m] Freiraum" (*Muße*, 385) spricht. In Becker, *Muße*, 397 f. wird ältere Forschung aufgelistet, welche die Passage als Utopie liest und von der sich Becker abgrenzt.

[43] Zur Kritik am Heterotopiebegriff vgl. Löw, *Raumsoziologie*: „Der Begriff der Heterotopien ist irreführend, weil er ein räumliches Phänomen als topisch bezeichnet und somit nicht konsequent zwischen Orten und Räumen unterscheidet" (165).

[44] Rüdiger Krohn übersetzt „Zeiten der Ruhe und Arbeit": Gottfried von Straßburg, *Tristan*. Bde. 1–3, hg./übers. v. Rüdiger Krohn, Stuttgart 2001, hier Bd. 2, 435.

Bei ihrer Hofhaltung in der Wildnis hatten die Getreuen, Tristan und seine Geliebte, in Wald und Gefilden Muße und Tätigkeit in der angenehmsten Weise verteilt.

Burkhard Hasebrink hat für diese Passage des *Tristan* herausgearbeitet, dass hier ein Tun gezeigt werde, „das eher ein Lassen ist" und in dem Lustwandeln, Musizieren und Lesen zu „*einem* Vorgang sinnlicher Präsenz" amalgamiert werden.[45] Zur Musik und der Lektüre muss auch, wie gezeigt, der Spaziergang als Mußehandlung hinzugezählt werden. Das hat Konsequenzen, um die es abschließend gehen soll.

4. Muße und Spazieren bei Gottfried

„Muoze" ist in der mittelhochdeutschen epischen und didaktischen Literatur bekanntlich ein zwiespältiges Phänomen.[46] Ihr haftet der Ruch des Trägen an, das es zu vermeiden gilt. Programmatisch formuliert das nicht zuletzt der Prolog des *Tristan* selbst, der die „unmüezekeit" (V. 45, V. 71) des Erzählers positiv vermerkt – das Produkt dieser Tätigkeit, der Roman, soll den geneigten Rezipientinnen und Rezipienten „kurzewîle" (V. 72)[47] und eine geistige Bewegung bringen, die mit der Formulierung „dâ mite der muot z'unmuoze gât" (V. 78) umschrieben wird.[48] Gleichwohl sind es gerade, wie gezeigt, die Protagonisten Tristan und Isolde, die während ihrer Verbannung in die Minnegrotte ein ideales Leben der „muoze" vorführen und damit auf die intendierte Rezeption des Romans verweisen: „unmuoze" wird durch die Darstellung der Minnegrotte zu einem Moment tätiger „muoze" im Sinne von immersiver Lektüre umcodiert.[49] Damit eröffnet sich ein neuer Blick auf die Muße als Wahrnehmungsmodus des

---

[45] Hasebrink, „Auratisierung", 122.

[46] Den Forschungsstand arbeitet detailliert Becker, *Muße*, 49–57 auf.

[47] Zum Begriff der Kurzweil im Mittelhochdeutschen vgl. Henrike Manuwald, „Kurzwîle und Lange Weil", *Junge Akademie Magazin 18* (2014), 16 f.

[48] Die poetische Relevanz des Begriffs „unmüezekeit" betont Alois Wolf, „Zu Gottfrieds literarischer Technik", in: Adolf Haslinger (Hg.), *Sprachkunst als Weltgestaltung. Festschrift für Herbert Seidler*, Salzburg/München 1966, 384–409, 386 f. Der Prolog intendiert Wolf zufolge eine Gleichsetzung von „unmuoze" und „der richtigen Minne" (386) in Abgrenzung vom „Trägheits-Topos" der „muoze"; Vgl. auch mit Hinweisen auf Dichtung als Heilmittel gegen Müßiggang den Prolog-Kommentar von Rebekka Becker, „Kommentar", in: *SFB1015 Muße. Teilprojekt C1: Muße/muoze digital – mittelalterliche Varianten der Muße* (2016), https://www.musse-digital.uni-freiburg.de/c1/index.php/TristanProlog [abgerufen am 19.09.2019]; sowie Becker, *Muße*, 68–76; und zum Konnex von Rezeption und „unmüezikeit" grundlegend Eckart Conrad Lutz: „lesen – unmüezec wesen. Überlegungen zu lese- und erkenntnistheoretischen Implikationen von Gottfrieds Schreiben", in: Christoph Huber/Victor Millet (Hg.), *Der Tristan Gottfrieds von Straßburg. Symposion Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000*, Tübingen 2002, 295–315.

[49] Vgl. dazu unter Rückgriff auf Lutz, „Lesen"; Hasebrink, „Auratisierung", 124. Zum Begriff der Immersion (ohne Konnex zur Muße) vgl. Hartmut Bleumer, „Immersion im Mittelalter: Zur Einführung", in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 42,3 (2012), 5–15.

locus amoenus[50]: „Die Episode der Minnegrotte im *Tristan* stellt geradezu paradigmatisch einen Spielraum, der Muße in aisthetischer wie ästhetischer Fülle dar"[51], ein Spielraum der über die engen Grenzen der Handlung hinaus auf die Rezeption verweist.

Der *Tristan* ragt durch diese spezifische Verschränkung, die an die Paradoxien mystischer Konzepte von Gelassenheit denken lässt[52], aus dem Gros der höfischen Literatur seiner Zeit heraus. Raumtheoretisch kann man den Mußeraum der Grotte und des *locus amoenus* verstehen als Raum, der „inmitten der Welt und zugleich der Welt gegenüber ist".[53] Dieser Raum nun wird von den Protagonisten des Romans nicht einfach rezipierend zur Kenntnis genommen, sondern aktiv durch Bewegung erschlossen. Dies geschieht in intensiver Interaktion mit der Natur, welche Tristan und Isolde umgibt und welche mit den Helden eine synergetische Beziehung eingeht. Der Raum ist damit mehr als nur ein Ermöglichungsraum von Minne im Sinne eines Zulassens der Beziehung. Der *locus amoenus* und die Figuren, die sich darin aufhalten, die sich bewegen und ruhen, werden zu einer Einheit, sie bedingen sich gegenseitig. Damit eröffnet die Minnegrotte in der Gegenseitigkeit der Beziehung von Subjekt und Objekt einen Freiraum[54] zur Entfaltung einer Liebe, die anderweitig keinen Platz zur Selbstverwirklichung hat.[55] Vorgestellt wird stattdessen ein Raum, der auch *locus amoenus* ist[56], aber eben nicht nur: Die Anthropomorphisierung der Natur und die Konvergenz der Bewegungen von Mensch und Umwelt lassen eine „unio"-Vorstellung entstehen, in der die bloße Zweierbeziehung der Liebenden hin zu einer allgemeinen, grundsätzlichen Liebe transzendiert wird, wie sie nur in diesem Raum denkbar ist. Muße definiert damit nicht nur Bewegungen, sie wird umgekehrt auch durch Bewegungen definiert, und der Raum mit seiner Semantik erweist sich als entscheidendes Bindeglied zwischen den Bereichen.

Für diesen Raum sind Mußehandlungen der Protagonisten konstituierende Voraussetzung seines Entstehens und seiner Stabilität: Besonders die Bewegung des Spaziergangs hat dabei weit reichende Bedeutung. Gottfried terminologisiert diese Bewegung nicht, sondern spricht von „banekîen" und „slîchen".[57] Das Spazieren ist laut Grimms Wörterbuch zwar seit dem 13. Jahrhundert im Deutschen

---

[50] Vgl. Hasebrink, „Auratisierung", 123.

[51] Becker, *Muße,* 405.

[52] Vgl. Hasebrink, „Auratisierung", 129.

[53] Figal, „Räumlichkeit", 32.

[54] Zur Minnegrotte als Freiraum vgl. Becker, *Muße*, 422.

[55] Günter Figal/Tobias Keiling, „Das raumtheoretische Dreieck. Zu Differenzierungen eines phänomenologischen Raumbegriffs", in: Günter Figal u. a. (Hg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 2), Tübingen 2016, 9–28: „Raum ist immer Freiraum. Der Raum gibt etwas Freiheit, das heißt: ein Raum *lässt etwas zu*" (14, Kursiv im Original).

[56] Zum *locus amoenus* als typischem Mußeraum vgl. Figal/Keiling, „Dreieck", 20.

[57] Vgl. oben, Anm. 4.

belegt[58], Gottfried bietet den Begriff jedoch nicht und behilft sich stattdessen mit Beschreibungen eines langsamen, ziellosen Gehens, das moderne Rezipienten mühelos als analog zum „Lustwandeln“[59] erkennen; auch deshalb misst die Forschung den „selbstgenügsamen Spaziergängen“[60] besondere Relevanz für die Mußedarstellung des Romans bei: „Die Tätigkeit des Spazierengehens [...] eignet sich hierfür in besonderer Weise, denn sie ist jenseits jeglicher Finalität oder Intentionalität einzuordnen“.[61]

5. Muße als Alleinstellungsmerkmal im *Tristan*

Das Spazieren erlangt auf diese Weise (und in diesem Punkt geht meine Lesart über die Idee von der Funktionalisierung des Spaziergangs bei Becker hinaus) den Status eines „poetischen Codes“[62] im *Tristan*. Moderne Darstellungen von Spaziergängen[63] betonen vor allem die Reflexion in der Bewegung, die intellektuelle *ruminatio*[64]. Sie stellen aber auch die Selbstbezogenheit des Spaziergängers heraus.[65] Gottfried geht es beim „banekîen“ und „slîchen“ seiner Helden jedoch um etwas Anderes. Hier wird gerade nicht ein neues Verhältnis zur Natur herausgearbeitet, das durch kognitive Selbstversenkung in vertrauter Umgebung geprägt wäre.[66] Vielmehr wird eine Symbiose geschildert, die so in-

---

[58] Vgl. den Eintrag „Spatzieren“, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 16: Zehnten Bandes Erste Abtheilung, Seeleben – Sprechen, bearbeitet von Moriz Heyne u. a., Leipzig 1905, 2011–2018, 2011. In der geistlichen Literatur wird „spacieren“ im Sinne von „sich ohne festes Ziel zu bewegen und dabei auch – und anders als in der verbreiteten neuhochdeutschen Semantik der Bezeichnung „spazieren“ – in der Gefahr zu stehen, sich an Eindrücke der äußeren Welt zu verlieren und moralisch fehl zu gehen, gebraucht: Anna Keiling, *Muße in mystischer Literatur. Paradigmen geistig tätigen Lebens bei Meister Eckhart*, Tübingen 2019, 13.

[59] Hasebrink, „Auratisierung“, 122.

[60] Becker, *Muße*, 393.

[61] Becker, *Muße*, 393.

[62] Vgl. Angelika Wellmann, *Der Spaziergang. Stationen eines poetischen Codes* (Epistemata 70), Würzburg 1990.

[63] Vgl. beispielhaft die Lektüren von Antonia Egel, „Muße im Gehen – Handke, Stifter, Thomas Mann“, in: Günter Figal u. a. (Hg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 2), Tübingen 2016, 109–135; Claudia Albes, *Der Spaziergang als Erzählmodell. Studien zur Jean-Jacques Rousseau, Adalbert Stifter, Robert Walser und Thomas Bernhard*, Tübingen/Basel 1999.

[64] Henry David Thoreau, *Vom Spazieren. Ein Essay*, übers. v. Dirk van Gusteren, Zürich 2004. „Überdies muß man spazieren wie ein Kamel, das, wie man hört, das einzige Tier ist, das in der Fortbewegung wiederkäut. Als ein Besucher Wordsworths Haushälterin bat, ihm das Arbeitszimmer ihres Herrn zu zeigen, antwortete sie: ‚Dies ist seine Bibliothek – sein Arbeitszimmer ist draußen‘“ (14).

[65] Christian Moser/Helmut J. Schneider, „Einleitung. Zur Kulturgeschichte und Poetik des Spaziergangs“, in: Axel Gellhaus u. a. (Hg.), *Kopflandschaften – Landschaftsgänge. Kulturgeschichte und Poetik des Spaziergangs*, Köln u. a. 2007, 7–27.

[66] Wellmann: „Das literarische Handlungsmuster Spaziergang thematisiert die Vor-

tensiv ist, dass Subjekt und Objekt gleichberechtigt den Raum der Minnegrotte und ihrer Umgebung konstituieren. Die Bewegung der Liebenden hat nichts mit kognitiven Prozessen zu tun, durch welche etwa die Handlung befördert werden soll[67], vielmehr wird sie rückgekoppelt an eine kontemplative Naturwahrnehmung, die Eigensinn kreiert: Muße wird im Spaziergang der Liebenden sinnlich erfahrbar, ostentativ ausgestellt und in ihrer transpersonalen, Natur und Mensch verbindenden Qualität fasslich gemacht.

Dieses Konzept des Mußeraums Minnegrotte unterscheidet Gottfrieds Text grundsätzlich von den anderen Versbearbeitungen des Tristanstoffs der Zeit um 1200. Dass es auch eine Sonderstellung im *Tristan* Gottfrieds einnimmt, macht der Blick auf den weiteren Handlungsverlauf des Romans nach der Zeit in der Minnegrotte deutlich: Nie wieder gibt es für Tristan und Isolde ein ähnliches Refugium, alle weiteren Zusammenkünfte der Liebenden nach der Rückkehr aus dem *locus amoenus* sind von kurzer Dauer, angstbehaftet und unsicher. Sie werden hastig erlebt, und am Ende steht die Flucht Tristans vom Hof. Identität wird durch Präsenz hergestellt, die Trennung resultiert in Isoldes Monolog, der ihre Raumlosigkeit als Identitätslosigkeit vorführt:

wâ mag ich mich nu vinden?
wâ mac ich mich nu suochen, wâ?
nu bin ich hie und bin ouch dâ
und enbin doch weder dâ noch hie.
wer wart ouch sus verirret ie?
wer wart ie sus zerteilet mê? (Gottfried, V. 18532–18537)

Wo soll ich mich jetzt finden? Wo soll ich mich suchen, wo? Ich bin ja hier und bin auch dort und bin doch weder dort noch hier. Wer hat sich jemals so verirrt? Wer war je so in sich gespalten?

Die Liebenden „banekîen" nicht mehr im Gleichklang mit sich und der Umwelt, sondern sind aufgespalten in einen davoneilenden Tristan und eine zurückbleibende, ausharrende Isolde. Ihre Bewegungslosigkeit impliziert Identitätslosigkeit. Das ist das negative Gegenbild zum *locus amoenus* und der Einheit zwischen Raum und Figur, Außen und Innen, das als gelebtes Ideal in der Minnegrotte vorgestellt wird.

---

stellung, daß der Spaziergänger nicht zielgerichtet geht, sondern einen Ort beschreitet; daß er nicht ins Ferne, Unbekannte wandert, sondern sich stets auf vertrautem Territorium bewegt, auf dem Boden seiner Kultur. Niemals versucht der literarische Spaziergänger einen geschlossenen Raum zu sprengen; vielmehr genießt er den Raum gerade in seiner Begrenzung" (*Code*, 9 f.).

[67] Zur kognitiven Dimension des Spaziergangs im späten Mittelalter vgl. meine Überlegungen in: Stefan Seeber, „Der König geht spazieren. Bewegungsmuster und Raumstrukturen im *Apollonius* des Heinrich Steinhöwel", in: *ZfdA* 146 (2017), 173–197.

6. Muße als Problem – reinstitutionalisierte Wildnis

Gottfrieds Bewegungspoetik, die ich exemplarisch anhand des Spazierengehens beleuchtet habe, ist außerordentlich innovativ. Das gilt nicht nur im Vergleich zu den Vorgängern Béroul und Eilhart, sondern auch, wenn man die Fortsetzungen seines Fragment gebliebenen Romans durch Ulrich von Türheim aus der ersten und durch Heinrich von Freiberg aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts betrachtet. Beide Texte bedürften einer ausführlichen Analyse mit Blick auf ihre Raum- und Bewegungspoetik, die ich hier nicht leisten kann, weshalb eine knappe Skizze genügen soll.[68] Beide Fortsetzer reinstitutionalisieren eine Dichotomie von Hof und Wildnis mit starren Grenzen und klaren semantischen Zuschreibungen, wie sie auch bei Eilhart und (mit Abstrichen) Béroul zu finden sind. Besonders deutlich macht das der Blick auf die spätere Fortsetzung Heinrichs von Freiberg, der die beiden Helden ein zweites Mal in die Wildnis schickt. Tristan und Isolde sind auf der Suche nach der Minnegrotte, können sie aber nicht mehr finden, und sie müssen sich eine Hütte im Wald errichten „uz schilfe und uz schawbe" („aus Schilfrohr und aus Bündeln Stroh")[69], um dort jämmerlich zu leben: Inszeniert wird an prominentem Ort der Fortsetzung – in der Mitte des Buches[70] – eine Art modifizierte Rückkehr[71] zum Eilhartschen Konzept des wilden, bösen Waldes, dem Ort der Verbannung, den man auf der Flucht aufsucht und sonst meidet. Der Widerspruch zu Gottfrieds Idee ist mit Händen zu greifen, für Muße, für die „unio" mit der Natur ist bei Heinrich kein Platz mehr, die moralisch wertende und bekannte Stereotype aufrufende Konvention der Stofftradition obsiegt über das innovative Konzept Gottfrieds.

[68] Grundsätzliche Beiträge zu den Fortsetzungen bieten Peter Strohschneider, „Gotfrit-Fortsetzungen. Tristans Ende im 13. Jahrhundert und die Möglichkeiten nachklassischer Epik", in: *DVjs* 65 (1991), 70–98; Jan-Dirk Müller, „Tristans Rückkehr. Zu den Fortsetzern Gottfrieds von Straßburg", in: *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, Band 2, Tübingen 1992, 529–548; Armin Schulz, „Die Spielverderber. Wie ‚schlecht' sind die *Tristan*-Fortsetzer?", in: *Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes* 51 (2004), 262–277.

[69] Ich zitiere nach der Ausgabe: Heinrich von Freiberg, *Tristan und Isolde (Fortsetzung des Tristan-Romans Gottfrieds von Straßburg.)*, Versübers. v. Wolfgang Spiewok (WODAN 16), Greifswald 1993, hier V. 3330.

[70] Kristyna Solomon, *Tristan-Romane: Zur spätmittelalterlichen Rezeption von Gottfrieds Tristan in den böhmischen Ländern* (GAG 782), Göppingen 2016, 109.

[71] Vgl. Monika Schausten, *Erzählwelten der Tristangeschichte im hohen Mittelalter* (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 24), München 1999, die Heinrichs Idee zwischen der Trostlosigkeit Eilharts und der Apotheose der Minne bei Gottfried angesiedelt sieht (280).

7. Fazit

Das lässt im Umkehrschluss den *Tristan* Gottfrieds und seine Figurenkonzeption in hellerem Licht erstrahlen: Gottfried erschafft Figuren, die über die Stereotypie hinauswachsen und deren Innenraum gerade durch die Raumpoetik des Werkes in besonderer Weise erfahrbar wird. Im Sinne Lotmans überschreiten sie nicht einfach Sujetgrenzen, sie bestimmen die Grenzen der Räume selbst, sie haben im Spacing Anteil daran, dass ein Raumbild entsteht, welches sodann der Syntheseleistung unterworfen wird. Da bei Gottfried die Trankwirkung nicht endet (anders als bei Eilhart und Béroul), sind seine Helden dauerhaft vor die Herausforderung gestellt, den Raum um sie herum aktiv zu gestalten, da ihnen immer die Einbettung in eine höfische Umgebung verweigert bleibt. Das führt zur Genese von Zwischenräumen wie der Minnegrotte. Gottfrieds Helden sind Teil einer Semantisierungsleistung, die Räume, die sie nutzen, erhalten erst durch sie den spezifischen Zuschnitt, der sie zu Liebesorten macht.

Die Rückkoppelung der Liebe an Mußehandlungen in der Minnegrottenepisode, allen voran an den Spaziergang der Liebenden, ist ein Schlüsselmoment dieser Konzeption. Die „muoze" der Liebenden definiert einen Idealzustand, der über die Ebene der Darstellung hinaus und in die Rezeption des Werkes hineinragt, denn das Lesen als „unmüezec wesen" ist dem *Tristan* als Leseanweisung implizit.[72] Der mußevolle Spaziergang erweist die Helden als ideale Projektionsflächen der Rezeption und betont die besondere Relevanz, die der Raum- und Bewegungsgestaltung im Roman zukommt, gerade nicht im Sinne eines „modernen" Spaziergangs vor der bürgerlichen Zeit, sondern im Gegenteil als spezifisch mittelalterliche Setzung eigenen Rechts.

[72] Vgl. Lutz, „Lesen", 312 f.

Laziness and Enlightenment

Three Lazy Lives

Pierre Saint-Amand

Muße, Müßiggang und Aufklärung: Drei Leben in Müßiggang. Ausgehend von den allgemeinen Diskursen der Verdammung der Faulheit im achtzehnten Jahrhundert, die aus der Perspektive des Christentums, der Moral und der Ökonomie erfolgen, wendet sich der Beitrag Werken zu, welche sich dieser sich intensivierenden Ideologie des Lobs von Arbeit und Fleiß entgegenstellen. Drei literarische Protagonisten werden als Vorbilder für einen müßigen Lebensgang vorgestellt. Dabei handelt es sich erstens um den Neffen von Rameau in Denis Diderots gleichnamigem Roman, der zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht wurde (verf. 1761–1774); den mittellosen Philosophen in Pierre Carlet de Marivaux' *Der mitellose Philosoph* (*L'indigent philosophe*, 1726); und den einsamen Spaziergänger in Jean-Jacques Rousseaus *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* (*Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, verf. 1776–78, veröff. 1782). Alle drei Figuren proponieren Muße und Faulheit als ihr Lebensmotto und emanzipieren sich damit vom Zwang zur Arbeit, von der Unterwerfung unter die Arbeitsregime in Institutionen wie der Fabrik und von der vorgreifenden Disziplinierung (nach Foucaults Terminologie). In diesem Rahmen erweist sich der Müßiggang als eine Art von Widerstand und als Teil des Freiheitsdrangs, der das achtzehnte Jahrhundert bestimmt.

1. Good Works

The Classical Age, as Michel Foucault taught us in his *History of Madness*, did not only lock up the insane. It put into place a serious proscription against laziness. At the dawn of industrialisation in Europe, this is the context in which we must understand the organised condemnation of laziness as the origin of the perils of the city. Indeed, the lazy install themselves outside the new bourgeois order, beyond the world of production and commerce. Forced confinement puts the unemployed to work, thereby subjecting them to governmental administration and the organisation of the state's "police".[1] The General Hospital

[1] Michel Foucault, *History of Madness*, trans. J. Murphy and J. Khalfa, London: Routledge, 2006, 62.

created in 1656 will thus pen up this vagrant population with the insane; the royal edict that put this institution into operation (April 27, 1656) will go so far as to legitimise the repression of laziness, calling it the source "of all discord".[2] This condemnation of laziness in the Ancien Régime was folded into a problematisation of an ethical-religious nature, namely the Catholic idealisation of work, which was oriented towards a beneficent end. Laziness is a sin, a revolt of the individual who refuses to belong to the working community, work being man's obligation in his fallen state. Laziness is the absolute transgression, the worst possible vice of created man. Later we shall see how the Christian argument on laziness will be recuperated by an argument for social usefulness and the building of a nation. Religious values then go on to be transformed into a discourse of economic rationalism. After Pride in the Middle Ages and Avarice in the Renaissance, as Michel Foucault tells us, came the "infernal" reign of Laziness in the Classical Age, which "[…] now led the great round of vices and encouraged all the others".[3]

In his manual on civility, *Traité de la paresse* (1st ed. 1673), a text that will continue to exert influence in the eighteenth century (there are four editions in 1743), Antoine de Courtin offers an irrevocable condemnation of laziness as "[a] hidden vice […] ravaging all the world".[4] Christian in inspiration, his treatise views laziness strictly as wrong: laziness keeps one from doing (good) works, it turns us away from a useful life, from action as a principle of creation, from nature itself. According to the author's eloquent expression, laziness is nothing but "the bed in which the devil rests."[5] He defines laziness precisely as "a numbing, a sorrow, a sadness, a heaviness that removes courage and makes all good actions repugnant; as much as it hates work, it loves to rest the body."[6] The treatise sets itself the task of rectifying this morbid disposition by inspiring in the reader the virtues that compel one to take action in the form of work as a duty imposed by God. According to Courtin's interesting formula, the goal is not to let the individual have "the leisure to have leisure" ("le loisir d'avoir du loisir")[7]. To "destroy" laziness (this is the term used by the moralist), Courtin proposes several "*agendas*", as he calls them, i. e. programmes of meticulous, elaborate scheduling of the individual's time in a sequence of beneficial actions. This management of time follows a methodical schedule organised according to a strict breakdown of the year, month, week, day, and even the hours of the day.

---

2 Michel Foucault, *History of Madness*, *op. cit.*, 71. It was Colbert who over saw the vast organization of this confinement.

3 Foucault, *History of Madness*, op. cit., 70–71.

4 *Traité de la paresse*, Paris 1679, Avertissement, 4.

5 Courtin, *Traité de la paresse*, 285.

6 Courtin, *Traité de la paresse*, 28.

7 Courtin, *Traité de la paresse*, Avertissement, 5.

1.1. The Idler and the Citizen

In the following century, in his article "Oisiveté" ('Laziness') in the *Encyclopédie*, Chevalier Louis de Jaucourt (1704–1779), resumes the religious condemnation of inactivity, though he secularises the terms, grouping idleness (*désoeuvrement*) and sloth (*fainéantise*) under this heading. By idleness (*désoeuvrement*), he means, literally, an absence of work, of "*oeuvre*", or, in other words, an emptiness or pure negativity. In a single stroke, the naturalistic philosopher universalises work as a need of the body as well as a social duty: "The human spirit being by nature an active one, it cannot remain in a state of inaction".[8] Laziness, on the other hand, being a "source of disorder", undermines good citizenship; indeed, it can even lead one into crime. Jaucourt celebrates Hercules as the timeless hero of work, the glorious model who finds in labour a source of joy. Despite the synonymy between "*paresse*" ('laziness') and "*fainéantise*" ('sloth', 'do-nothingness'), Jaucourt distinguishes between what he considers to be two degrees of wickedness. While laziness (*paresse*) refers to the action of the mind *and* body, sloth (*fainéantise*), on the other hand, refers to bodily vice alone. It is a restrictive limitation of a subject who has already been reduced to mere physical matter and whose physical inaction has gone so far so as to reach the "character of the soul." And thus, "the slothful man (*fainéant*) loves to be idle, hates being busy, and flees from work".[9]

In his *Dictionnaire des synonymes*, Etienne Bonnot de Condillac (1714–1780) groups the related concepts of *oisiveté* ('idleness'), *paresse* ('laziness') and *fainéantise* ('sloth') under the term *désoeuvrement* ('inactivity'), proposing some interesting distinctions between them based on social class and economic status. *Oisiveté*, for example, implies affluence; *la paresse* ('laziness') is a selective action. *Fainéantise* ('sloth'), however, must be seen as conditioned by poverty. In this regard, Condillac is adamant in his condemnation; indeed, sloth's undermining of the working universe seems, to him, abnormal: "*Sloth* [*fainéantise*], 'doing nothing' ['de faire néant'], [...] is typical of the wretch who does not even want to work to obtain what he cannot live without. We scarcely encounter *fainéants* (idlers) who aren't vagabonds or vagrants, people who are in want because they absolutely refuse to do anything".[10] Condillac's distinctions do not succeed in eradicating the persistence of an idleness (*oisiveté*) that is conceived of as positive – aristocratic idleness, that is of a class to whom the activity of labour is foreign, a class that has freed itself of need. *Fainéantise* ('slothfulness')

---

[8] Jaucourt, "Oisiveté", in: Denis Diderot/Jean Baptiste le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1765, vol. XI, 445–446. The full text of all volumes of the *Encyclopédie* can be accessed in facsimile and transcript on the website of the ENCCRE (l'Édition Numérique, Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie): http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/.

[9] Jaucourt, "Paresse", in: *Encyclopédie*, 1765, vol. XI, 939.

[10] Condillac, *Œuvres philosophiques*, vol. 3, Paris: PUF 1951, 199.

is, with *paresse* ('laziness'), at the very bottom of the scale of inactivity. Both forms lead astray those who are supposed to work and whose need it is *to do*.

The economist Anne Robert Jacques Turgot (1727–1781) would later make another kind of distinction. For him, the state administration is essentially responsible for preventing idleness and sloth (*oisiveté* and *fainéantise*). For Turgot (see the article entitled "Fondation" that he wrote for the *Encyclopédie*), there are, on the one hand, the "industrious citizens", and on the other, the "vile populace", the lazy, the mendicants, the vagabonds.[11] The ideal state administration is thought to foster an "all-is-work" ethic in society, the sole condition for the nation's well-being and wealth. Such is also the opinion of Duke François de La Rochefoucault-Liancourt (1747–1827) at the time of the French Revolution, in his recommendations to the Comité de mendicité (Committee on Mendicancy), which was created to eradicate a set of social pathologies: mendicancy, indigence, and vagrancy. However, a new ethos of work will emerge from this Committee's objectives: "Society owes subsistence or work to all its members. He who is able to work but refuses to do so, becomes guilty towards society and loses all right to subsistence".[12] In this regard, the state officials do not hesitate to use the means of repression at their disposal against those who shirk their duty to work. Such people commit a grave offence against the integrity of the social contract and put the nation in danger. The indigent who refuses to work is seen as an antisocial being, who – according to the state – is perceived as a criminal whose attitude supposedly is:

> 'I want to live an idle life; grant me, free of charge, part of your belongings; work for my sake'. Such a proposition is antisocial in every respect; for whosoever consumes but does not produce uses up the subsistence of the useful man; for the wealth of an empire, which exists only by means of what it produces, has its source in the number of its hard-working inhabitants.[13]

The medical profession of the time provides a scarcely more reassuring portrait of the idle man. The inactive subject might suffer from a whole range of illnesses: gout, kidney stones, melancholy, mania, and, the *Encyclopédie* adds, "the despair of time wasted".[14] The proposed remedy is ready-made: work, a discipline which, contrary to idleness, preserves health. The condemnation of idleness does not fail, furthermore, to be sexist. As we have seen, the brawny hero representing work is Hercules. But idleness is perceived as dangerous, above all, for women. The malady of the modern age, threatened as it is by decadent idleness, is the feminisation of culture, its "unmanning".

---

[11] Article "Fondation", *Encyclopédie*, vol. VII, 73.

[12] May 30, 1790 report, *Procès-verbaux et Rapports du Comité de mendicité de la Constituante*, Paris: Imprimerie Nationale 1911, 705.

[13] "Sixième Rapport du Comité de mendicité", in *Procès-verbaux*, *op. cit.*, 512.

[14] Jaucourt, "Oisiveté", *Encyclopédie*, 446.

Finally, later in the century, Immanuel Kant, still speaking philosophically, considers laziness to be one of the most despicable vices. Laziness is only deserved if one has first worked, in which case it is work's pleasant recompense. In his famous essay "What is Enlightenment?", Kant echoes the rallying cry of the century: "*Sapere aude!* Have the courage to make use of your *own* understanding!".[15] Laziness, from the outset, is on par with cowardice as prototypical of what the philosopher calls "immaturity".[16] Consequently, it represents the biggest obstacle to an autonomous life. The reforms of the Enlightenment, therefore, demand that the mind do some mental work. Laziness as a form of passivity, and a "very dangerous" one at that, is the condition from which all exercise of reason takes on the appearance of a "tedious business".[17] Kant counters this predicament with a new, active attitude: walking with a liberated step that will free the subject of the "fetters" and crutches that prevent him from proceeding with confidence.[18] Access to the Enlightenment, like the conquest of freedom, is itself preeminently an *action*. But it is Voltaire who best sums up the industrious spirit of the century when he condemns idleness to death, proclaiming: "working is living".[19]

The American Enlightenment would later embrace this idea of an active application to work without reservation. Leaning on Protestant work ethic principles, Benjamin Franklin raised industriousness to the level of an essential virtue. On this basis, he denounced its opposite, presenting an extreme caricature of idleness. In his maxims intended for the "self-made man" of the market economy, which he published in his *Poor Richard's Almanack* (quickly translated into French under the title of *La Science du Bonhomme Richard*), we can see that idleness goes against all of the advantages of the maximisation of time. Franklin can only conceive of leisure as something compatible with usefulness, as something that can be recuperated: "Leisure, is Time for doing something useful; this Leisure the diligent Man will obtain, but the Lazy man never [...]".[20] Work must also aim to do away with wasted, irrecuperable time (an oxymoron in Franklin's lexicon). Laziness leads to wickedness, to appalling lethargy, and, in the end, it takes one away from life: "Trouble springs from Idleness, and grievous Toil from needless Ease".[21] Franklin asserts the compulsory imperative of *Business*

---

[15] Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", trans. James Schmidt, in: *What is Enlightenment*?, Berkeley: University of California Press 1996, 58.

[16] Kant, "An Answer", 59.

[17] Kant, "An Answer", 58.

[18] Kant, "An Answer", 59.

[19] Voltaire, *Correspondance*, *Letter to Nicolas Claude Thériot,* 8 December 1760, in; *Complete Works of Voltaire*, ed. Theodore Besterman, vol. 106, Oxford: The Voltaire Foundation 1972.

[20] Benjamin Franklin, *Poor Richard's Almanack* in: *The Portable Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick, New York: Penguin Books 1995, 490.

[21] Franklin, *Poor Richard's*, 490.

and sovereign *Labor*. Franklin's labourer must sleep less to experience as soon as possible the joy of activity and the rhythm of industry. As the author of *Poor Richard's Almanack* tells us, the labourer is to follow the wisdom of: "Early to Bed, and early to rise […]".[22]

1.2. Punishing Idleness

Foucault offers us an interesting examination of idlers' repression under the Ancien Régime, analysing the refusal to work as a wrong done to the utilitarian, productive body. It is not a simple archaeology of work that Foucault creates; on the contrary, the genealogical perspective offered in *Discipline and Punish*, which focuses on the operations of power, studies the dialectic of work and idleness, its constitutional immanence in affairs of the state in the form of what Foucault calls a "political technology of the body".[23] He is concerned with the manner in which the body is invested in power, marked, trained, subjugated, summoned to signify, and thrust into a political field:

> This political investment of the body is bound up, in accordance with complex reciprocal relations, with its economic use; it is largely as a force of production that the body is invested with relations of power and domination; but, on the other hand, its constitution as labor power is possible only if it is caught up in a system of subjection (in which need is also a political instrument meticulously prepared, calculated and used); the body becomes a useful force only if it is both a productive body and a subjected body.[24]

In *Discipline and Punish*, the "theatre of industry" (to use the expression of Anthony Vidler concerning the saltworks of Arc-et-Senans designed by Claude-Nicolas Ledoux) is the workshop and then the factory, all those places in which the workforce is concentrated and where violations of production and its maximisation can be controlled.[25] Among the repertoire of new punishments that emerged in the eighteenth century, work was considered one of the penalties aimed at combating laziness and vagrancy. The call is to set right this crime against utility by coercing the subject to change his attitude. The detention of idlers in the Age of Enlightenment was, in fact, part of a work-oriented pedagogical operation. The obligation to work can, for example, better a lazy subject through the integration of the subject into a perspective of economic reconstruction and through personal reform. For Foucault, this strategy is summed up in the maxim: "he who wants to live must work."[26] In this connection, the

---

[22] Franklin, *Poor Richard's*, 489. For Courtin, the sun is the orb that commands action. It prompts man to act. The sun is time's regulator.

[23] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan, New York: Vintage 1979, 30.

[24] Foucault, *Discipline and Punish*, 25–26.

[25] See *The Writing of the Walls*, Princeton: Princeton Architectural Press 1987, 35–49.

[26] Foucault, *Discipline and Punish*, 122.

author cites the *Mémoire sur les moyens de corriger les malfaiteurs et les fainéants* (1773) by Jean-Jacques Philippe Vilain, one of the reform-oriented legislators of the time: "The man who does not find his subsistence must be made to desire to procure it for himself by work; he is offered his sustenance under a regime of supervision and discipline; in a sense, he is forced to acquire it; he is later lured on by the bait of gain."[27]

The lazy man is, therefore, a dangerous individual. He stands outside of the economic order of the city. He does not follow the economic contract. He does not participate in any public representation of work, such as define the citizen. Rousseau, while drafting his *Discours sur les sciences et les arts* (1750), even goes so far as to write: "every useless citizen may be considered a pernicious man"; the idle individual "uselessly consume[s] the substance of the State".[28] In *Emile*, Rousseau provides a clear formulation of the implication of work in the validation of citizenship. The individual's labour becomes his utility value in the community; work is the true motor of the social contract:

> Outside the pale of society, the solitary, owing nothing to any man, may live as he pleases, but in society either he lives at the cost of others, or he owes them in labour the cost of his keep; there is no exception to this rule. Man in society is bound to work; rich or poor, weak or strong, every idler is a thief.[29]

Rousseau's position (though we will understand the contradictory position he later takes on concerning the solitary man) makes it possible to conceive of work as the principal resource of the new disciplinary techniques, the sign par excellence of the new legitimation of the citizen, the base of the civil contract. But it is also the very formula for the subjugation and taming of the subject, which lies at the very heart of this political "anatomy" that the Ancien Régime developed.[30]

Over the course of the century, specific texts nevertheless suggest some attempts at individuation, which strive to escape the technologies of power in the epoch. These texts construct characters who manage to escape the regime of discipline and, in so doing, avoid the trap of usefulness and functionality. Instead of submission, they devise a real ontological project. One can, I think, indeed present a different discourse on laziness suggesting, in this case, a resistance to the correctional institutions of the age, disobedience of the procedures of coercion, as the flip side of the eighteenth century on the threshold of industrialisation. These works establish a contradictory pattern of the body that runs counter to the totalising techno-disciplinary model of commercial society. The fictional heroes of this 'genealogy of resistance', which Michel Foucault is

---

[27] Foucault, *Discipline and Punish*, 122.

[28] Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*, trans. Judith R. Bush, Roger D. Masters, and Christopher Kelly, in: *Collected Writings*, vol. 2, Hanover, NH: University Press of New England 1992, 13, 14.

[29] Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, trans. Barbara Foxley, London: Everyman 1993, 189.

[30] See again Foucault, *Discipline and Punish*, 30.

reproached for not writing about, foreshadow the figures that come out of the subsequent century's resistance to the industrial revolution and to the capitalist economic order (for example, Baudelaire's *flâneur* and dandy, or Rimbaud's bohemian and vagabond). However, we will preserve these heroes' specificity in their eighteenth-century context.

2. The Idler's Cantata: Diderot's Nephew

The first example I will provide of this alternative individual outlook is the one Denis Diderot supplies in the character of the Nephew in *Rameau's Nephew* (ca. 1761),[31] a text which is perhaps the most surprising work by the author of the *Encyclopédie*. In this work, Diderot sets before the reader, and before an upright, nervous philosopher (*Moi*), the first-person narrator, the figure of a vagabond, a virtuoso of indiscipline (*Lui, 'he'*). The Nephew himself exclaims: "You know of course that I am an ignoramus, a fool, a lunatic, rude, lazy [...]" (p. 45). Then he doubles down, calling himself proudly an "idler". We remember Condillac's condemnation, in his *Dictionnaire*: "[...] We scarcely encounter *fainéants* [...] who aren't vagabonds or vagrants, people who are in want because they absolutely refuse to do anything".[32] As we can see, Diderot places his character at the very bottom of the scale of idlers, but this is only to underline and reinforce his situation. The Nephew is devoted to total idleness, an insolent *farniente*. At other points in the dialogue, he mentions laziness in a list of his faults, referring to himself with the labels his superiors use: "Rameau the lunatic, impertinent, ignorant, lazy, greedy old fool" (p. 46). He reminds us of his "role as an idler, fool and good-for-nothing" (p. 68). His main objective is to avoid any situation of subjugation. Despite his parasitic behaviour, he paradoxically does not forget to put forth the following condition: "I am quite prepared to be abject, but not under compulsion" (p. 70).

Diderot's buffoon turns his back on the working universe. He carefully avoids all places of production, or, more precisely, he operates on their outskirts. Diderot portrays him as a cheerful parasite: "But I must have a good bed, good food, warm clothes in the winter and cool ones in summer, leisure, money and lots of other things, and I would rather owe them to charity than have to work for them" (p. 123). The Nephew's parasitism lies in hijacking the machine of production. His deceptive tricks consist of liquidating others' capital from a variety of sources. The Nephew's parasitism, associated with vagrancy, is a form of itinerancy, the purpose of which is to upset, through rejection, the regulation and production of labour. He participates in a general economy that consists in

[31] Denis Diderot, *Rameau's Nephew and Other Works*, trans. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen, Indianapolis: Bobbs Merril 1956. Citations appear parenthetically in the text.

[32] Condillac, *Dictionnaire*, 199.

'giving back' [*restitution*], redistributing the illicit acquisition of wealth. On the Nephew's part, this action draws its meaning from an argument on the war of all against all (Hobbes). Parasitism is seen as complicit in a 'tacit agreement', an infernal pact that shakes the world up: "There's a tacit agreement that we'll reap benefits and return evil for good, sooner or later" (p. 55).

In so doing, Diderot's Nephew rescues himself from all instrumentalisation of the body and loses himself in pantomime, an ironic simulation of the play of social and political relations. The Nephew's triumph over the regimens of political and social hierarchy and power occurs through art, a brazen performance of his own alienation. Only in this manner can Rameau reconstitute himself as an individual by raising his subordinate condition and harsh poverty to heroic status. He thus invents a new body, one given to affect, to transitory emotions. Through pantomime, Rameau transforms his servile reality and even achieves its transfiguration into theatre and music. He is not a simple beggar living a wretched life, but an ingenious artist of the present. His body is not an instrument-body hoisted before objects in order to be manipulated and made to conform, but a body that operates like an orchestra:

> With cheeks puffed out and a hoarse, dark tone he did the horns and bassoons, a bright, nasal tone for the oboes, quickening his voice with incredible agility for the stringed instruments to which he tried to get the closest approximation; he whistled the recorders and cooed the flutes, shouting, singing, and throwing himself about like a mad thing; a one man show featuring dancers, male and female, singers of both sexes, a whole orchestra, a complete opera-house, diving himself into twenty different stage parts [...]. (p. 102)

Diderot dissolves the body into many sequential moments of pure expenditure, achieving a complex synthesis of enjoyment. He *de*-organises the body on purpose, abandoning it to the unpredictability of passion, the plasticity of pleasure. Pantomime, in fact, is an exercise of uselessness, a brilliant form of non-production.

3. Without a Care: Marivaux's Indigent Philosopher

An ancestor of Rameau's Nephew, the Indigent Philosopher of Pierre de Marivaux (1688–1763), claims creative idleness for his own life. He will serve as my second example.[33] This figure comes from Marivaux's early journalistic writing. Created in the middle of a period of official ordinances against debauched idlers (1720–1727), which (they argued) deprived the state of useful labourers, the

[33] Pierre de Marivaux, "L'Indigent philosophe", in *Journaux et Œuvres diverses*, Paris: Garnier 1969. All references are from this text. English translations by Sophie Hawkes. F. Deloffre and M. Gilot remind us that the work was written in 1727, and that between 1720 and 1727 the authorities published a whole series of ordinances and declarations against "l'oisiveté criminelle" ('criminal idleness'), 272. Citations appear parenthetically in the text.

Indigent Philosopher promotes a glorious poverty: "I am poor to the most sovereign degree, a pauper fit to be painted, for my clothes are rags and my equipage of the same ilk" (p. 276). A beggarly sovereignty indeed: against his ill luck, the pauper creates a philosophy: "Being poor isn't the whole of it ... one must know how to profit from it" (p. 276).

For Marivaux's character, idleness is not negative; indeed, it allows one "the time to live" (p. 277). The absence of work leads to the artistic use of time: "[n]obody can rob me of the moments I demand to spend doing nothing: long live the pleasures of those who hardly have any" (p. 277). Idleness is, above all, a question of *style* (p. 278), an art of adapting: it whets the genius of circumstance and the fleeting moment. For Marivaux's Indigent, happiness is essentially "*la vie dérangée*" (p. 286) – a 'messy life', one fraught with hazards and circumstances brought about by chance. One is to understand this aleatory lifestyle as avoidance of all constraints of time and sequences of predictable, regular occurrences: "[...] warming oneself today, feeling cold tomorrow, drinking everything all at once, eating the same way, working, doing nothing, wandering about the cities and the fields, growing weary, having good weather, feeling pleasure and pain, that was what I needed" (p. 286).

For Marivaux's vagabond philosopher, freedom leads to a strategy of writing that conforms to the path of existence. Indeed, in his memoirs, he adopts a poetics of "disorder" (p. 310), a rejection of all rules and methods. He practices uncontrolled, fantastical reflection, the joyous, liberating exercise of "reason" (p. 279), and a simple "morality". (p. 279). Thus, following what he believes is the likeness of nature: his "sheets" seem like "rhapsodies" (p. 303), his thoughts prefer "pleasant variegation" (p. 310), and his work is willfully "bizarre" (p. 310).

The Indigent avoids all situations of subjugation. He is fundamentally "the man without worries" (p. 281). He critiques all measures of discipline, including politeness, with its "conventional" manners and self-surveillance constraints ("[...] one must observe oneself", he remarks, p. 322), all repressive civility that prevents "[a] free and easy attitude" (p. 323). Marivaux gives his character a companion, a wretched double, who flees the military. (Marivaux creates a series of characters on the margins and fringes of society.) Unskilled with a musket and little inclined to obedience, he tells us how he chose desertion and abandoned the soldier's profession. He explains his rejection of all training as follows: "You have to obey a captain and his wishes, and you might as well do his bidding rather than another's" (p. 284).

In a "Letter on Laziness" written in 1740, Marivaux nostalgically confesses his laziness (*paresse*). He recalls his choice of a modest life, far from the lust for possessions and fortune, for dizzying accumulation, while humbly assessing the achievements of his literary labour: "Ah! Holy laziness! Salutary indolence! If you'd remained my mistresses, I should likely never have written so many more or less witty nothings, but I would have had more happy days than the tolerable

moments I have actually had"[34]. Rest here appears as the highest spiritual good. It is not affected by the vicissitudes of material things. It preserves us from the reach of the whirlwind of human affairs. Laziness (*paresse*) is the only enjoyment that remains certain when all other good things have been forgotten; it is an ecstatic suspension of exertion.

Marivaux gives us a sense of this "likeable laziness" in his *Éloge de la paresse et du paresseux* ('In Praise of Laziness and the Lazy Man'). The lazy man, a master of the art of peaceful living, steers clear of polemics and social violence: "Laziness guarantees his integrity; he would lose his rest (*repos*) were he to commit injustices or prolong them. He is incapable of holding any trial, or even to support one. [...] He would never engage in the production of libels or satires". But the text of this epideictic remains incomplete; laziness asserts itself and overcomes the author, who concludes: "I delight in all these ideas; but, being too lazy to write them down, too tired from having dictated them, I would like, for the goodness of humanity, for a charitable soul to undertake this task".[35] He would gladly abandon it and leave it for someone else to take over. Marivaux proposes a retirement that helps to unburden one from worldly concerns: he is seemingly unconcerned with capital accumulation and with providing for a secure future. He is carefree in his joy, having nothing to lose: "[...] rest doesn't make you any wealthier than you are; but it doesn't make you any poorer, either: with it you conserve what you do not increase, and I'm not really sure whether sometimes an increase doesn't sometimes compensate for a virtuous insensitivity to fortune".[36] Marivaux, therefore, comes to equate laziness (*paresse*) with rest (*repos*) and simple life away from ambition and aspirations for worldly status.

4. Recreations of the Solitary Walker

Another example is the *Rêveries du promeneur solitaire* (*Reveries of the Solitary Walker*, 1772–78) by Jean-Jacques Rousseau, a series of accounts of ten walks collected in the form of a diary.[37] In his last text, one must take Rousseau's autobiographical enterprise that vents its individualism in the sense of a detachment

[34] Pierre de Marivaux, "Lettre sur la paresse", in *Journaux et Œuvres diverses*, Paris: Garnier 1969, 443.

[35] Both quotations from the *Eloge*, a text only discovered after the publication of the Collected Works of Marivaux, are included in the following article: Pierre de Marivaux, *Éloge de la paresse et du paresseux*, in: Jacqueline Hellegouarc'h, "Ces Messieurs du Bout-du-Banc: *L'Éloge de la paresse et du paresseux* est-il de Marivaux?" *Revue d'Histoire Littéraire de la France,* mai–juin 2002, 456. Concerning the attribution of this text see 455–459.

[36] Pierre de Marivaux, "Lettre sur la paresse", 443.

[37] Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris: GF Flammarion 1964. All translations of Rousseau are from *Collected Writings*, *CW*, vol. 8. Citations appear parenthetically in the text.

from the different sites of power and from all relationships. Rousseau calls this detachment his *désoeuvrement* (p. 41) – an undertaking involving first the disengagement from his body, the ventilation of its materiality, and the objective nullification of his person (*CW* 8:7). The *Rêveries* return to the aims of contemplation, but without any constraint. The objective is pure "leisure" (*loisir*). Rousseau offers the *Rêveries* as an "examination" (*examen*) (CW 8:7). The act of observation is, however, strictly internalised. We are presented with an act of unfocused self-surveillance, with no constraint whatsoever, a meditation that dismisses all results and avoids all knowledge of self (*science du soi*). This self-examination is therefore a volatile, useless operation. From the start, Rousseau eschews "order and method":

> [...] I am incapable of such work, and it would even take me away from my goal, which is to make myself aware of the modifications of my soul and of their sequence. I will perform on myself, to a certain extent, the measurements natural scientists perform on the air in order to know its daily condition. I will apply the barometer to my soul, and these measurements, carefully executed and repeated over a long period of time, may furnish me results as certain as theirs. But I do not extend my enterprise that far. I will be content to keep a record of the measurements without seeking to reduce them to a system. (*CW* 8: 7–8)

The *Rêveries* should be re-situated as a continuation, supplement, or appendix to the *Confessions*, since there is less extensive emphasis on the protocols of self-revelation. In the *Rêveries* Rousseau is trying to break away from a strict defence of the self. If the project of his *Confessions* arose, as he suggests, from a "severe [...] examination" (*CW*, 5:6), then the self-analysis in the *Rêveries* aspires instead to lightness and airiness: hence the materiality of the text is referred to as *feuilles* ("leaves", p. 40), a phrase that alludes to their formless, improvised character. The *Rêveries* seek to be a form of pure pleasure, free from the moral weight of the confession and contortions of guilt. In this sense, Rousseau's "diary" (*journal*; *CW*, 8:7) could be treated as a call to qualify the purpose of the *Confessions*. The examination of the subject now undertaken follows only the everyday and ephemeral. It wants to forget the past. The *Rêveries* are thus written with the lightness of inconsequentiality. The lesson in physical science at the start of the text, which proposes the barometer as the appropriate instrument for the journal, should be understood in the sense of this physics of aeration, this chemistry of the volatile, the meteorology, in short, of the mind governing Rousseau's final undertaking.

The fifth promenade, one of the principal meditations of Rousseau's *journal*, serves as the best illustration of this new state of being for Jean-Jacques. And this is where he expounds in detail upon the lazy subject. What we have previously beheld in the form of a sketch of the autonomous subject can here be grasped through the complex elaboration of a kind of ascesis that serves to free the individual from the constraints of time. Rousseau's promenade leaves calculated

time behind; he gives himself over to an entirely free schedule, to the irregularity of whim, to the idiosyncrasy of the individual. He seeks to find a state of the soul in which "time is nothing [...], in which the present lasts forever without, however, making its duration noticed and without any trace of time's passage" (*CW* 8: 46).[38] Rousseau recounts his happiness on the island of Saint-Pierre, his delightful retreat, as follows: "The precious *far niente* was the first and the principal enjoyment I wanted to savor in all its sweetness, and all I did during my sojourn was in effect only the delightful and necessary pursuit of a man who has devoted himself to idleness" (*CW* 8:42).

This moment of the *Reveries*, which achieves a conceptualisation of a new kind of time, can be associated with a vital episode of the *Dialogues* (1782), one fundamental for his so-called "reform". Rousseau there recounts how Jean-Jacques frees himself from his watch: "The moment when he got rid of his watch, renouncing all thought of becoming rich in order to live from day to day, was one of the sweetest days of his life. Heaven be praised, he cried in a fit of joy, I won't need to know what time it is any longer".[39] Jean-Jacques thus liberates himself from the timepiece of discipline in order to enter a personal, internalised time, which knows neither rules nor constraints. A whimsical time, of which he alone becomes master, and in which he forgets time. Goodbye, mechanical, regular, commodifiable time. Rousseau rids himself of all timetables, all "*agendas*" (to use the language of Courtin). By freeing himself of the Genevan measuring tool par excellence – one of the symbols, moreover, of nascent industrialisation – Rousseau, in so doing, performs what one could call the most anti-Protestant (anti-Calvinist) gesture of his entire oeuvre. It is the time which escapes from economic exploitation that Rousseau exhibits in his solitary activities; a time emblematic of a new time-schedule, an unaccountable time in which he is copying music and writing. Rest is diametrically opposed to work and production. The culture of the self here depends on pure idleness, a forgetting of utilitarian activity.

Simply *doing nothing* means refusing the materiality of the world in favour of investing in one's inner being: "Movement which does not come from outside of us then occurs inside us" (*CW* 8:47). Rousseau is also committed to freeing the soul from the prisonlike envelope of the body. Jean-Jacques's liberating enterprise thus targets not only the soul as a subjugated organ of the body but also that of its ideal existence. Idleness as an erasure of the external world fosters the inner life, its affective activity. This life thus finds itself subjected to a mini-

[38] In the *Confessions*, we find this time placed under the aegis of whimsy. In the idyllic episode of the Charmettes, in the company of Mme de Warens, Rousseau evokes his timetable, the "distribution" of his "train de vie" (*Œuvres complètes*, vol. I, p. 236). He breaks his day down from dawn until evening. But the temporal segmentation is never disciplinary. Study (philosophy, geometry, Latin), and even work, lead to pure recreation. Thus Rousseau is able to read "sans étudier" (240). Concerning this euphoric management of time, see the fine article by Jean Starobinski, "L'ordre du jour"in *Le Temps de la réflexion*, IV, 1983, 101–125.

[39] Jean-Jacques Rousseau, *Dialogues*, *CW* 1:143.

mum of constraints. Rational thought is abandoned; only immediate emotion and affective reminiscence reign supreme. In the end, the act of writing itself is doomed to idleness. The jotting down of thoughts while daydreaming or strolling is determined by the order of *farniente,* of pure diversion, far removed from all compulsion – that is from busyness as a *waste* of time. From this perspective, we can comprehend why the *Rêveries* were from the start condemned to remain unfinished.

In the *Rêveries du promeneur solitaire*, Rousseau has us contemplate an ascetic elaboration of the self that, as I noted previously, seeks to escape the constraint model. It is this untiring demand for freedom that we as readers are to inherit from his proposal for retirement, such as he imagines it in his final days. If this is indeed a text written in opposition to the philosophers of the Enlightenment age, what we should derive from Rousseau's critique is no doubt his languid heroisation of freedom: "I could not bear subjection; I was perfectly free and better than free, for bound only by my affections, I did only what I wanted to do" (*CW*, 8:90). It is a question of escaping all obligation. The subject renounces all activity; he rebels against action: "I abstain from acting, for all my weakness is with regard to action, all of my strength is negative [...]" (*CW* 8:56). In this passage, Rousseau sets himself apart both from the "active" (*actifs*) and the compulsively "restless" (*remuants*) (p. 119). He works out a paradoxical, discriminating reconciliation between non-action and the will, one which presents itself as the basis for a new comportment, a new ontological attitude, a new ethics of freedom: "I no longer have any other rule of conduct than in everything to follow my own propensity without restraint" (*CW* 8:57).

In the *Second Discourse*, Jean-Jacques reverts to the role of the "free agent" par excellence, i. e. to a person who is able to engage in "spiritual acts", those gestures that emphasize his humanity and remove it from the mechanistic universe.[40] More precisely, the scandal of Rousseauian liberty (which is indeed how he views the radicalism of his own attitudes) should be interpreted along the lines of a dual negative, a command or rigorous maxim as that of "never doing what he does not want to do" (*CW* 8:56). Gilles Deleuze would later see this formula of Rousseauian freedom perfectly in keeping with a "logic of negative preference".[41] The grammar of Rousseau's phrase emphasizes the particular situation of the solitary person, which imposes on him a reactive but absolute selectivity concerning all action. Nevertheless, in its ultimate quest for disappearance, Rousseau's *vita otiosa* only attains transfiguration at the cost of renouncing history and even life itself. The desire for an infinite suspension of time becomes, for him, a stopping of time. The invention of the subject, and the epiphany of his

[40] Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men*, *CW* 3: 25–26.

[41] Gilles Deleuze, *Critique et Clinique*, Paris: Minuit 1993, 93.

freedom, coincides with death, with the ultimate withdrawal. In the end, laziness merges with the subject's final sleep.

5. Conclusion

We have examined the inflexions of idleness in the eighteenth century, from its widespread condemnation to its recuperation in major authors' texts. These writers play with distinctions between the principal synonyms (*oisiveté, paresse, fainéantise*, *désoeuvrement*), but often this is meant to blur the nuances between these terms. On the other hand, all authors elevate those figures or protagonists who are situated at the bottom of the scale of positive activity, i. e. those that do (almost) nothing and reject the ethic of work and industry. Thus, we see the age of Enlightenment as envisaging a different kind of *otium*. This new vision of *otium*, removed from its elitist conception, takes on various values, associating itself with unusual types of existence, with figures who seek to stylise their freedom. The three lives presented in this chapter wish to detach themselves from emergent capitalism and industrialisation and position themselves on the side of resistance. They place themselves in contrast to what the century of rationality and enlightenment defined as progress and saw as the only legitimate meaningful behaviour in the world. They proclaim an ethics and aesthetics of repose (*repos*), indeterminacy and random aimless drifting.

Müßiggang im 18. Jahrhundert

Der Begriff der *ociosidad* im Spannungsfeld von Ökonomie, Imagination und aufgeklärter Schriftstellerei[1]

Jan-Henrik Witthaus

Idleness in the Eighteenth Century. The Concept of Ociosidad *in the Force Field between Economics, Imagination and Enlightenment Literary Production.* The Spanish Enlightenment is characterized by a Bourbon reform policy which, varying in its intensity and effectiveness, runs through the entire eighteenth century. In the context of the assumption of a supposed Spanish situation of decadence and hence an attempt to overcome this decadence and catch up with the rest of Europe, a resurgent nationalism developed particularly within the sectors of the administration, the economy, the military and educational institutions. From this perspective, one can understand how the Christian-Catholic critique of idleness is transferred from the religious sphere to secular contexts. The denunciation of idleness is thus increasingly instrumentalized in order to find fault with unproductive segments of society. At the same time, it also becomes apparent that the activity of writing paradoxically presupposes the existence of a space of otium and tranquillity. In the context of enlightened authorship such a space emerges as a site in which the imagination can develop and unfold at leisure, and it receives a significant access of valorization in the climate of eighteenth-century literary culture.

[1] Es handelt sich um eine frei übersetzte und erweiterte deutsche Version meines Aufsatzes: „Anotaciones al concepto de la ‚ociosidad' en el siglo XVIII: entre economía, imaginación y escritura", in: Andreas Gelz/Robert Fajen (Hg.), *Ocio y ociosidad en el siglo XVIII español e italiano/Ozio e oziosità nel Settecento italiano e spagnolo*, Frankfurt a. M. 2017, 29–47. Die Übersetzungen aus dem Spanischen stammen alle vom Verf.

Nuit et jour à tout venant
Je chantois, ne vous déplaise. –
Vous chantiez! J'en suis fort aise.
Hé bien! dansez maintenant.[2]

1. Einleitung

In einem berühmten literarischen Text von Unamuno, der lange nach der Epoche der Aufklärung verfasst wurde, wird das Thema des Müßiggangs auf die folgende Weise thematisiert:

> Die Ameise! Eines der heuchlerischsten Tiere. Sie macht kaum etwas Anderes als umherzustreifen und uns Glauben zu machen, dass sie arbeite. Wie dieser Faulpelz [gandul], der dort übereilt vorübergeht! Und wie er sich an den Leuten vorbeidrängelt, die seinen Weg kreuzen! Zweifellos hat er nichts zu tun, was wird er schon zu tun haben, was schon? Er ist faul [vago], faul wie … Nein! Ich bin nicht faul! Meine Einbildungskraft ruht nie. Die Faulen sind halt sie – die, die sagen, sie arbeiten und nichts tun, außer sich zu betäuben und das Nachdenken zu ersticken.[3]

In dieser Passage weist die narrative Instanz die unablässige und unermüdliche Aktivität der Einbildungskraft als gleichzeitig Inhalt und Motor dieses Absatzes aus, und dies in einem frühen Beispiel des inneren Monologs. Das Zitat ist dem experimentellen Roman *Niebla* (1914) – *Nebel* – des baskischen Autors Miguel de Unamuno entnommen. Im Bild der Ameise[4], dessen Metaphorik auf eine lange, durch die antike Fabel begründete Tradition zurückgeht, wird ein dominantes Wertesystem aufklärerischen Denkens in Zweifel gezogen. Im Gegensatz zum Klischee der fleißigen Ameise werden jene, die einer geregelten und durch Nützlichkeit allgemein anerkannten Arbeit nachgehen, als Heuchler diffamiert. Bessere Tagelöhner seien sie, die sich der gedanklichen Trägheit schuldig machen und diese Trägheit hinter alltäglicher Geschäftigkeit verbergen. Demgegenüber zeigt sich der Protagonist des Romans, Augusto Pérez, dessen

---

[2] Jean de Lafontaine, „La Cigale et la Fourmi", in: ders.: *Fables de La Fontaine*, Paris 1839, Bd. 1, 28.

[3] Vgl. Miguel de Unamuno, „Niebla", in: Miguel de Unamuno, *Obras selectas*, Prolog von Julián Marías, Madrid 1998, 344 [Ausrufezeichnen so im Text]: „¡La hormiga, ¡bah!, uno de los animales más hipócritas! Apenas hace sino pasearse y hacernos creer que trabaja. Es como ese gandul que va ahí, a paso de carga, codeando a todos aquellos con quienes se cruza, y no me cabe duda de que no tiene nada que hacer. ¡Qué ha de tener que hacer, hombre, qué ha de tener que hacer! Es un vago, un vago como … ¡No, yo no soy un vago! Mi imaginación no descansa. Los vagos son ellos, los que dicen que trabajan y no hacen sino aturdirse y ahogar el pensamiento."

[4] In diesem Kontext sind die Sprüche Salomons 6, 6–8, zu zitieren. Was die klassische Tradition anbelangt, so ist zunächst auf *Phaedrus* zu verweisen. Die bekannteste neuzeitliche Version findet man in den *Fabeln* (1668–94) bei Jean de Lafontaine. Sie wird im voranstehenden Motto zitiert und trägt den Titel „La Cigale et la Fourmi"/„Die Grille und die Ameise".

Perspektive hier maßgeblich ist, als ‚deambulatorisches Ich'[5]: Dieses Ich gibt seine Ideen zu Protokoll, lenkt den Gedankenstrom und stellt die geschilderten Assoziationen her. Wie Don Augusto in der oben zitierten Passage zu verstehen gibt, gönnt sich seine Einbildungskraft keine Pause, und auf diese Weise rechtfertigt er die eigene Existenz.

Der Beginn von *Niebla* basiert auf einem zuvor veröffentlichten Artikel Unamunos mit dem Titel „In Verteidigung des Müßiggangs" („En defensa de la haraganería") (1908).[6] In diesem kurzen Aufsatz entwickelt der Autor eine kleine Zivilisationsgeschichte, die auf dem Prinzip des Müßiggangs beruht. So erklärt Unamuno, dass sich jeglicher Fortschritt auf der Grundlage kreativer Potenziale vollziehe, die erst durch wirtschaftliche Trägheit freigesetzt werden. Eine solche Kulturtheorie verträgt sich kaum mit dem Erbe der Aufklärung. Augusto Pérez, der Protagonist von *Niebla*, und sein Lebenswandel hätten eine geeignete Zielscheibe für die Sozialkritik der Moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts abgegeben. Zum Beispiel könnte man Augusto mit einem typischen Vertreter des Adels vergleichen, wie er etwa in einer der moralischen Wochenzeitschrift des 18. Jahrhunderts, nämlich *El Censor*, (1781–1787) geschildert wurde. Eine solche Figur findet man dort bspw. unter dem Namen Eusebio. Dieser repräsentiert in seinem mangelnden Nutzen für die Nation den gesamten untätigen rentenfressenden Adelsstand, der mit katholischer Frömmigkeit sein mangelndes Verantwortungsbewusstsein für die Gesellschaft, in der er lebt, bemäntelt:

> Tatsächlich, wenn unser guter Eusebio sich im Tausch gegen vier dahingesagte Gebetchen, die eher auf Trägheit als auf Frömmigkeit zurückzuführen sind, autorisiert fühlt, es sich gut gehen zu lassen, auf Kosten unendlicher vieler Bedürftiger, die für ihn arbeiten. Und wenn sein Müßiggang [ociosidad] und die Nichtsnutzigkeit seines Lebens für sich genommen nichts als einen schweren Gesetzesbruch darstellen. Sind wir dann nicht dazu berechtigt, dies als gegen die Doktrin des Evangeliums gerichtet auszuweisen?[7]

---

[5] Vgl. Friedrich Wolfzettel, „Der ‚deambulatorische' Roman. Überlegungen zu einer spezifischen Modernität des Romans im Fin de Siècle", in: Rainer Warning/Winfried Wehle (Hg.), *Fin de Siècle*, München 2002, 429–488.

[6] Vgl. Miguel de Unamuno, „En defensa de la haraganería", in: Manuel García Blanco (Hg.), *Obras Completas*, (Bd. 3), Madrid 1968, 439–444. Unamuno mag man in dieser Hinsicht als Vorläufer des bekannten Essays von Bertrand Russell sehen. Dieser publizierte *In Praise of Idleness* im Jahr 1935. Hier diskutiert Russel seine Vision von vier Arbeitsstunden täglich – eine kühne Vision, die jedoch auf der Erfahrung des Ersten Weltkrieges basiert, weil ein Großteil der männlichen Bevölkerung wegen Kriegshandlungen den betreffenden Volkswirtschaften nicht zur Verfügung stand. Bei allen Unterschieden findet sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten in beiden Texten, auf die hiermit kurz hingewiesen sei. Zu ebenso relevanten Problematik des *otium*-Begriffs und ihrer Herleitung von der Antike bis in die Frührenaissance vgl. darüber hinaus Nilda Guglielmi, „La cultura del ocio", in: *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 18 (1997), 135–153.

[7] Vgl. *El Censor,* edición facsímil, Bd. 1, hg. von. José Caso González, Oviedo 1989, 71 [Die Orthographie des 18. Jhs. wurde beibehalten]: „A la verdad si nuestro buen Eusebio, à favor de quatro devocioncillas estériles, efectos antes del ocio, que de la piedad, está autorizado para

Aus dieser Perspektive sind die träge Existenz Eusebios – und in einem entsprechenden Rückbezug auch diejenige von Unamunos Augusto – von jeglichem sozialen Engagement befreit und verdienen in diesem Sinne die rückhaltlose Kritik der Aufklärer im Zeichen der spanischen Reformbewegung des 18. Jahrhunderts.

Diese kleine Einleitung, in der wir einen Roman der Moderne mit der gesellschaftskritischen Haltung, die exemplarisch im *Censor* zum Ausdruck gebracht wird, verglichen haben, dient nicht nur der Konturierung des Müßigganges durch die Gegenfolie seiner aufklärerischen Denunzierung im 18. Jahrhundert. Wie zu zeigen sein wird, kann Unamunos Text ebenso als der Endpunkt einer Entwicklung aufgefasst werden. In der Folge wird daher zunächst die kritische Konzeptualisierung des Müßiggangs (*ociosidad*) im Reformdiskurs des aufgeklärten Absolutismus in Spanien rekonstruiert. Hiermit ist allerdings nur der erste Schritt vollzogen. Sodann soll herausgearbeitet werden, inwiefern es dank der medialen Reflexion der Aufklärung möglich wird, Schrift, Buchdruck, das Schreiben sowie die aktive Einbildungskraft der Trägheit und Faulheit gegenüberzustellen. So soll sich zeigen, dass in der Epoche der Aufklärung die utilitaristische Polemik gegen den Müßiggang nicht die alleinige Dominanz innehat, sondern ebenso das Vermögen der Einbildungskraft gewürdigt wird, welches sich nur in einer geschützten, ruhigen Umgebung – in einem Setting der Muße – zu entfalten vermag. Dabei setzt die Einbildungskraft, welche der Trägheit geradezu entgegengesetzt erscheint, sowohl die Sprache wie die Verschriftlichung und das literarische Engagement in Bewegung. *Mutatis mutandis* wären wir damit an einem Punkt angelangt, der erstaunliche Gemeinsamkeiten mit dem Eingangspassus aus Unamunos *Niebla* aufweist. In den folgenden Abschnitten soll dieser Weg nachgezeichnet werden und dabei über folgende Stationen führen: die Kritik der Trägheit und Untätigkeit durch die Aufklärer (Abschnitt 2); sodann deren Reflexion auf die Tätigkeit des Schreibens und Publizierens, die ruhig gestellte Räume des Rückzugs voraussetzt (Abschnitt 3); schließlich der Verweis auf Texte derselben Epoche, die bezeugen, dass solche Rückzugsräume in eine diskursiv gefährliche Nachbarschaft zu Szenarien der Trägheit geraten, welche – so betrachtet – allerdings die Voraussetzung für die Entfaltung der schriftstellerischen Einbildungskraft bildet (Abschnitt 4).

Aus dem Fokus fallen damit andere wichtige Themen, die im Verlauf des 18. Jahrhunderts mit dem Müßiggang in Verbindung gebracht werden, so etwa die ebenso vorfindlichen Überlegungen zur Freizeit und zum Amüsement von Individuen.[8] Ebenso muss hier weitgehend ausgespart bleiben, inwiefern in der

---

regalarse à costa de una infinidad de miserables, que trabajaban para él; si su ociosidad y la inutilidad de su vida no es por sí misma una infraccion grave de la ley, ¿no tendrémos mucha razon para exclamar contra toda la doctrina del Evangelio?"

[8] Vgl. María Jesús Miranda, „Política y práctica del ocio a fines del siglo XVIII", in: *Cuadernos de Geografía* 62 (1997), 623–635.

spanischen Aufklärung an die lateinische Tradition des „otium“ angeschlossen wird[9], die sich etwa im epochemachenden Wörterbuch *Diccionario de Autoridades* zur Sprache bringt: „Vergnügen oder ruhige Beschäftigung, vor allem in Werken des Geistes […].“[10] Zumindest wird es sich ergeben, dass in allem, was mit Blick auf den Begriff der Einbildungskraft zutage gefördert wird, Verbindungslinien zur lateinischen Tradition des *otium* auf der Hand liegen.[11]

2. Der Müßiggang und die bourbonische Reformpolitik – Projektentwürfe und ökonomische Reflexion

Die Verurteilung des Müßiggangs entstammt nicht originär dem ökonomischen Denken. Sie entwickelt sich aus der christlichen Tradition und findet sich im Humanismus sowie in der Moralphilosophie wieder. Am bekanntesten dürfte die christliche Verurteilung der *acedia* sein.[12] Aber wie zuvor schon angemerkt wurde, ist die Kampagne gegen die Trägheit älter. So beziehen sich die spanischen Humanisten nicht allein auf christliche Autoren, sondern auf eine Vielzahl von Quellen aus dem Altertum.[13] Antonio de Guevara etwa, von dem im weiteren Verlauf noch die Rede sein wird, spielt sowohl auf römische wie auch auf bib-

[9] Vgl. Jean Marie André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine. Des origines à l'époque augustéenne*, Paris 1966, 531–541; zum *otium* bei Cicero vgl. John Balsdon, „Auctoritas, Dignitas, Otium“, in: *The Classical Quarterly* New Series 10/1 (1960), 43–50. Cf. 47–49: hier meint *otium* die Wiederherstellung des Friedens und Wohlstands der Republik oder den Rückzug des Politikers, der sich würdevoll oder eben nicht würdevoll vollziehen kann; vgl. nochmals Guglielmi, „La cultura del ocio“, 137.

[10] Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades* (Bd. 5), Madrid 1937: „diversión ù ocupación quieta, especialmente en obras de ingénio […].“ Zu Beginn dieses Lemmas liest man eine Definition, die eher zu negativen Konnotationen führt: „Cessación de trabajo, inacción o total omissión de hacer alguna cosa“. Im *Tesoro de la Lengua Castellana* (Madrid 1611) von Sebastián de Covarrubias wird zwischen *ocio* und *ociosidad* keinerlei Differenz deutlich: „OCIO, no es tã vsado vocablo como ociosidad, Lat.otium: ocioso el que no se ocupa en cosa alguna.“ In dem für das 18. Jahrhundert ansonsten unverzichtbaren Nachschlagewerk von Pedro Álvarez de Miranda (*Palabras e ideas. El léxico de la Ilustración temprana en España*, Madrid 1992) findet man keinerlei Hinweise – nur assoziativ im Zusammenhang mit der Nützlichkeit (vgl. z. B. Álvarez de Mirandam, *Palabras e ideas*, 307).

[11] Vor allem ist die Herausprägung aufklärerischer Schriftkulturen – hinsichtlich des *otium* – mit dem antiken Begriff des *Otium Litteratum* in Beziehung zu setzen. Vgl. André, *L'otium*, 45 f.

[12] Vgl. Guglielmi, „La cultura del ocio“, 139 f.

[13] Vgl. z. B. *Apólogo de la ociosidad* (~1530), verfasst von Luis Mexía und kommentiert von Cervantes de Salazar. Die Differenz zwischen *ocio* und *ociosidad*, die in diesem Text eine Rolle spielt (vgl. dazu die Einleitung in Consolación Baranda [Hg.], *Apólogo de la ociosidad y el trabajo, de Luis Mexía, glosado y moralizado por Francisco Cervantes de Salazar*, Salamanc 2012, 74 f.), kann mit der Ambiguität in Verbindung gebracht werden, die sich in der klassischen römischen Tradition findet.

lische Referenzen an, wenn er schreibt, dass die Menschen ‚von den tatenlosen Momenten und den überflüssigen Gedanken' verdorben werden.[14]

Bei einer genaueren semantischen Aufschlüsselung der entsprechenden Begriffe, wie diese in der Antike, im Christentum sowie in der Neuzeit auftauchen, wären jahrhundertelange Zeiträume zu verfolgen; dies kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Mit Blick auf die spanische Begriffsgeschichte soll allerdings die These formuliert werden, dass die Kritik des Müßiggangs im 18. Jahrhundert eine politische Dimension bekommt. Genauer: Sie wird zu einer zentralen argumentativen Reserve der ökonomischen Reformen, die die Bourbonen nach dem Spanischen Erbfolgekrieg und dann wiederholt in unterschiedlichen Intensitäten durch das 18. Jahrhundert hindurch in die Wege leiten. Ein verbreitetes nationales Dekadenzbewusstsein hatte zu der Frage geführt, wie das Land wieder den Anschluss an andere europäische Mächte wie Frankreich oder England finden könne, die Spanien nach dem ökonomischen und militärischen Abstieg seines kolonialen Imperiums weit hinter sich gelassen hatten.

Die Bourbonen traten ihre Regierung mit dem Vorhaben an, nicht nur Verwaltung und Kulturbetrieb zu reformieren, sondern vor allem die ökonomische und militärische Wiedererstarkung ins Werk zu setzen.[15] Beschreibbar wird auf diese Weise ein Reformdispositiv, das sich in unterschiedlichen Bereichen des Wissens und auf verschiedenen Feldern der Politik bemerkbar macht. Ökonomisch relevante Themen werden bis hinein in den Bereich der Gelehrtenrepublik getragen. So findet man sie im extensiven Essay-Werk des Benediktinerpaters Benito Jerónimo Feijoo, der im Panorama der spanischen Frühaufklärung die zentrale Autorenfigur darstellt. Sein vielbändiges *Teatro crítico universal* versteht sich primär als schriftstellerische Intervention gegen verbreitete Irrlehren und ist im Kontext der Vorurteilskritik der Frühaufklärung zu deuten. Der letzte Artikel in diesem monumental angelegten Unternehmen lautet: „Verbannung des Müßiggangs und Hilfe für das Heerwesen" („La ociosidad desterrada y la milicia socorrida"). Hier thematisiert Feijoo die Reduktion von Feiertagen mit dem Ziel, die militärische Stärke der Gesellschaft zu potenzieren.

---

[14] Antonio De Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, hg. v. Matías Martínez de Burgos, Madrid 1915, 62: „[...] de los ociosos momentos y superfluos pensamientos tienen principio los hombres perdidos." Vgl. zu den römischen Referenzen Gerónimo Martín Caro y Cejudo, *Refranes, y modos de hablar castellanos; y la glosa y explicación de los que tienen necesidad de ella*, Madridl 1792, 175f.: „La ociosidad es madre de los vicios. *Otiositas mater vitiorum, noverca virtutum*. Seneca in Proverbiis, vel *Nihil agendo homines malè agere discunt*, M. Cato, apud Columel. Lib. 11. vel: *Irruit in vacuam vitiorum copia mentem,/Otia enim cunctis sunt alimenta a malis*, Ferdinad. Beneventan." Mit Blick auf die biblische Tradition wären z.B. einige *Sprüche Salomons* (10,4, 12,24, 13,4) oder der *2. Paulusbrief an die Thessaloniker* (3,10–12) zu nennen.

[15] Vgl. Christian von Tschilschke, „Der spanische Patient. Krisendiagnose, Reformdiskurse und Projektemacherei im spanischen 18. Jahrhundert", in: Uta Fenske/Walburga Hülk/Gregor Schuhen (Hg.), *Die Krise als Erzählung. Transdisziplinäre Perspektiven auf ein Narrativ der Moderne*, Bielefeld 2013, 169–187.

In diesem Sinne werden alle unproduktiven Berufszweige durchgegangen. Mit der Reduktion der Feiertage – so Feijoos Kalkül – werde Arbeitskraft in den Verwaltungen und Manufakturen frei, die sich wiederum für die Aushebung von Soldaten ausnutzen ließe:

> Um die Menge von Leuten, die aus dieser Maßnahme hervorgehen könnten, zu sehen, gehen wir davon aus, dass man zwanzig Feiertage des Jahres abschafft, wenn man die entsprechende Arbeitszeit hinzufügt, was auf ein Achtzehntel des Jahres hinausläuft. Wenn man in diesen Anteilen die Arbeitstage hinzufügt, wird die Anzahl von notwendigen Arbeiten reduziert, da jeder Arbeiter dann achtzehn Mal mehr arbeiten kann als momentan. Wenn nun in Spanien eine Millionen Arbeiter in den Manufakturen tätig sind (was man mindestens veranschlagen muss), kann man auf ihren 18. Teil verzichten, so dass mehr als fünfzigtausend für den Krieg übrig bleiben.[16]

An dieser Berechnung lässt sich ablesen, dass hier die Produktivkraft der Arbeit noch nicht kapitalistisch konzeptualisiert wird. Denn das freiwerdende Arbeitspotential wird nicht der Gewinnmaximierung der jeweiligen Betriebe gutgeschrieben, sondern, dem merkantilistischen Paradigma entsprechend, den Heeren und damit der außenpolitischen Macht der Krone. Diese Idee stammt nicht von Feijoo. Er adaptiert sie von früheren ökonomisch-politischen Autoren wie Pedro Fernández de Navarrete, Diego de Saavedra Fajardo y Jerónimo de Uztáriz.[17] Der letztgenannte zählt zu Feijoos Zeitgenossen und wird mit seiner Abhandlung *Theorie und Praxis des Handels und der Marine* (1724) (*Teoría, y práctica de Comercio y de Marina*) zu einem Erfolgsautor der ökonomischen Literatur. Im bewussten thematischen Kontext ist er daher relevant und verdient unsere Aufmerksamkeit.

Uztáriz empfiehlt in *Teoría*, *y práctica* merkantilistische Maßnahmen, um die Wiedererstarkung Spaniens zu ermöglichen. Eine Lektüre des Vorwortes stützt die Vermutung, dass die ökonomischen Traktate des 18. Jahrhunderts für die Rekonstruktion einer kollektivfähigen Polemik gegen den menschlichen Müßiggang einschlägig sind.[18] Hier klärt der Verfasser die anthropologischen

---

[16] Vgl. Feijoo, Benito Jerónimo, *Obras escogidas del Padre Fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro*, hg. v. Vincent de la Fuente, Madrid 1952 (BAE 56), 496: „Para ver el producto de gente, que puede resultar de esta providencia, pongamos que se quiten veinte días festivos de tantos como hay en el discurso del año; con que otros tantos se añaden de trabajo, que viene a ser la diez y ochena parte del año. A proporción que se añaden días de trabajo, se rebaja el número de Oficiales necesarios, porque cada Oficial podrá trabajar entonces una diez y ochena parte más de lo que trabaja ahora. Con que si hay un millón de Oficiales mecánicos en España (que me parece es lo menos que se debe computar), se puede excusar de estos una diez y ochenta parte: luego quedan más de cincuenta mil para la guerra."

[17] Vgl. Diego Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, §§ 66,71; Jerónimo de Uztáriz, *Teoría y práctica de comercio y marina*, § 107; Pedro Fernández de Navarrete, *Conversación de las Monarquías*, § 13.

[18] In der Folge folgen wir Horst Pietschmann („Das *Proyecto económico* von Bernardo Ward. Zur Auslandsorientierung der bourbonischen Reformpolitik", in: Siegfried Jüttner [Hg.], *Spanien und Europa im Zeichen der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1991, 211–227.), der die

Grundlagen seiner Ausführungen, indem er den Menschen in aristotelischer Tradition als soziales Wesen definiert, das auf seine individuellen Befähigungen zurückgreift und durch seine beruflichen Aktivitäten zum Gemeinwohl beiträgt:

> Das noble Gesetz der Dankbarkeit schreibt uns gegenseitige Hilfe vor, indem die einen für die anderen arbeiten. Mit der jeweiligen Arbeit jedes einzelnen muss der verhältnismäßige Nutzen aller erarbeitet werden. Es wäre eine Ungerechtigkeit, wenn die einen im Müßiggang ihre Existenz sichern, indem sie sich unrechtmäßig die Früchte der Mühen Anderer aneignen.[19]

Erkennbar sind in diesem Passus die naturrechtlichen Prätexte der mittelalterlichen Scholastik, die durch Vertreter der Schule von Salamanca im 16. Jahrhundert aufgenommen werden. Sie kommen in folgenden Aspekten zum Ausdruck: im Engagement für das Gemeinwohl, der Arbeitsteilung und der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Professionen, etc. Auf diese Weise wird die Reziprozität der menschlichen Arbeit deutlich, die den kollektiven Wohlstand mehren soll, nämlich dann, wenn die Tätigkeiten des einen die Aktivitäten des anderen ergänzen.

Dabei ist nicht zu vergessen, dass Armut und sozialer Notstand zu den Grunderfahrungen der spanischen Lebenswelt jener Epoche zählten. Wie auch der Wirtschafts- und Sozialhistoriker Vicens Vives betont, war demnach „das Betteln so geläufig, dass es nicht als ehrabschneidend galt, den erst Besten um ein Almosen zu bitten, wobei sich unter die wahrhaft Hilfsbedürftigen auch Hidalgos oder Spitzbuben mischten, die mit Würde und Arroganz einen Obolus einforderten.“[20]

Im Verlauf des 18. Jahrhunderts kümmern sich die Intellektuellen jener Epoche darum, die sozialen Nester des Müßiggangs aufzuspüren, sie auszuheben und in ein der Nation verfügbares Aktionspotential umzuwandeln.[21] Dieses Vorhaben, die trägen Elemente der spanischen Gesellschaft zu aktivieren, wird vor allem durch die spanische Presse betrieben, kolportiert diese doch – und dabei insbesondere die ökonomische Presse – eine ganze Reihe von Reformprojekten.

Auffassung vertritt, dass Gerónimo de Uztáriz, José del Campillo y Cosillo und Bernardo Ward die wichtigsten Autoren für die Formierung eines wissenschaftlichen Diskurses im spanischen 18. Jahrhundert darstellen.

[19] Vgl. Jerónimo de Uztáriz, *Teoria, y práctica de Comercio y Marina*, Madrid 1742, 1 [Orthographie des 18. Jhs. wurde beibehalten]: „La noble Ley del agradecimiento nos prescribe tambien la assistencia reciproca, trabajando los unos para los otros. Con la respectiva tarèa de cada uno se ha de labrar la proporcionada convenencia de todos: iniquidad serìa, que se sustentassen ociosos los unos, usurpando à los otros el fruto de sus fatigas.“

[20] Vgl. Jaume Vicens Vives, *Historia social y económica de España y America*, Barcelona 1974, 102: „[...] la pedigüeñería era tan corriente, que no se tenía por deshon roso pedir al primero que se presentara; junto al pobre verdadero que imploraba un socorro con humildad, otros, hidalgos o pícaros, pedían con dignidad y hasta con arrogancia.“

[21] Zu den ökonomischen Aspekten der bourbonischen Reformpolitik vgl. neben Vicens Vives (*Historia*, 128–180), die nicht weniger klassische Studie: Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid 1988, 101–128.

In diesem Zusammenhang sind die *Discursos Mercuriales* (1752–56) von Juan Enrique Graef zu nennen, die zu den ersten Beispielen des Wirtschaftsjournalismus auf der Iberischen Halbinsel gehören und deren Inhalte und Anliegen der französische Hispanist Paul Guinard wie folgt umschreibt: „Graef spricht mehrfach und ganz im Geiste der ‚philosophes' das Problem der wirtschaftlichen Verspätung und ihrer Ursachen an: Lässigkeit, Minderwertigkeitsgefühl gegenüber dem Ausland, Verwendung von Arbeitskraft."[22]

Schon in der ersten Nummer formuliert Graef ein Projekt zur Reform der Gelegenheitsarbeiter, die sogenannten *mozos de esquina*, die sich in den Städten des 18. Jahrhunderts an verschiedenen Straßenecken zur Verrichtung einfacher Transporttätigkeiten anboten. Diese Personen wurden aus dem Blickwinkel vieler Reformer als Faulenzer betrachtet, die man gut den Produktivkräften der Gesellschaft zur Verfügung stellen könne. In der Literatur jener Zeit finden sich noch etliche andere Vorschläge, die dazu taugen sollten, die Gruppe der von Armut betroffenen Personen zu aktivieren und ihre Arbeitskraft in den Pool zur Herstellung des allgemeinen Wohlstands und zur Förderung der Ökonomie zu kanalisieren.[23] Im Zentrum der bourbonischen Reformpolitik befindet sich ein ganzes Bündel von Maßnahmen zur Verfolgung des Müßiggangs und zur Bereitstellung ihrer mutmaßlichen Subjekte zugunsten der nationalen Regeneration. Diese rahmenpolitischen Aspekte sind in jedem Fall zu berücksichtigen, wenn man die Entwicklung der Begriffe *ocio* und *ociosidad* im spanischen 18. Jahrhundert in den Blick nimmt.

Darüber hinaus ist der Müßiggang nicht allein Objekt der politischen Reform, sondern trägt in dieser Eigenschaft rückwirkend dazu bei, Mentalitäten zu formen und Diskurse zu generieren, die für eine bestimmte Denkhaltung jener Epoche grundlegend werden. Gerade in den erwähnten *Discursos mercuriales* von Graef machen sich die Effekte des allgemeinen Reformbewusstseins in der Beschreibung der nationalen Wirtschaftsgeschichte bemerkbar. Dort wird die *ociosidad* zu einem historischen Argument ausgearbeitet, wenn es nämlich darum geht, den nationalen Niedergang zu thematisieren. Der Begriff *ociosidad* wird also zum Grundelement eines Narrativs, das den Hergang der Geschichte seit dem Goldenen Zeitalter (*Siglo de Oro*) erklären soll. Laut Graef waren es

---

[22] Vgl. Paul Guinard, *La presse espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*, Paris 1973, 127: „[Graef] aborde à plusieurs reprises, et dans un esprit tout à fait ‚philosophique', le problème du retard économique de l'Espagne et de ses causes: indolence, sentiment d'infériorité par rapport aux pays étrangers, gaspillage de main-d'œuevre" Vgl. außerdem Francisco Sánchez-Blanco, „Los *Discursos Mercuriales* (1752–1756) de Juan Enrique Graef. Opinión y poder en el movimiento ilustrado español", in: *Estudios de Historia Social* 52/53 (1990), 477–489; Jan-Henrik Witthaus, „Los Discursos Mercuriales de Juan-Enrique Graef. Acerca de la constitución de la esfera pública a mediados del siglo XVIII", in: Marieta Cantos Casanave (Hg.), *Redes y espacios de opinión pública. De la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad. 1750–1850*, Cádiz 2006, 51–65.

[23] Zur *Obra pía* (1757) von Bernardo Ward vgl. Pietschmann „Das *Proyecto económico*", 217 f.

nämlich die Reichtümer der Kolonien, die zum Stillstand der heimischen Ökonomie geführt hätten:

> Die Spanier – vorher fleißig, sorgfältig, dem Ackerbau hingegeben, aktive und mutige Soldaten, reich, ausgestattet durch die Produktionen und Fabriken ihrer Herrschaftsbereiche und von außen gefürchtet, also nicht angewiesen auf bestimmte Produkte der Ausländer – lieferten ebendiesen umfangreiche Reichtümer und verloren dabei einen Großteil ihrer bürgerlichen Tugenden. Und um sich in Ruhe und Freiheit dem Müßiggang und der Trägheit [al ocio y a la pereza] hinzugeben, im Schutz und Schatten der amerikanischen Reichtümer, begannen sie, in der Arbeit nachzulassen [aflojar en el trabajo] und unmerklich ihrer Fabriken und des Innenhandels des Reiches verlustig zu gehen. […] Der Müßiggang [ocio] bemächtigte sich auf diese Weise der kastilischen Gemüter. Dieser wird begünstigt durch die Eitelkeit und die Eigenliebe, seine legitimen Gefährtinnen, und er verachtet den Handel als eine schlechte und niedrige, dem Hidalgo-Stand abträgliche Sache.[24]

Es ist höchst aufschlussreich, auf welche Weise der Müßiggang, der hier vom Flamen und Wahlmadrilenen Graef irritierenderweise mit der Vokabel *ocio* (nicht *ociosidad*) angesprochen wird, mit dem Reichtum und seiner Zurschaustellung assoziiert wird. Die These vom schlechten Einfluss der amerikanischen Edelmetalle auf die spanische Wirtschaft wurde schon zuvor in der ökonomischen Literatur diskutiert. Indessen überkreuzen sich im zitierten Passus ökonomische und christlich-moralistische Diskurse, die eine historische Narration hervorbringen, mit der man versucht, jene geschichtlichen Gründe herauszupräparieren, die angeblich den spanischen Nationalcharakter geformt hätten.

Für die Begriffsgeschichte der *ociosidad* und die Diskursgeschichte der spanischen Aufklärung ist die Sichtung der wichtigsten ökonomischen Publikationen der Epoche überaus ertragreich. Hierbei zeigt sich, dass die amerikanischen Territorien von großem Erkenntnisinteresse sind und zum bevorzugten Objekt verschiedener politischer Interventionen werden. Nicht einmal die indigenen Bewohner können sich vor dem ‚Willen zur Reform' retten. Bernardo Ward, der seine intellektuellen Fähigkeiten und Erfahrung in den Dienst der Krone stellt, betont die Notwendigkeit, ihre Arbeits- und Konsumkraft zu aktivieren, die bis dato noch nicht dem nationalen Profitstreben zugeführt werden konnten. Das *Proyecto económico* von Ward, das im Kontext der Reformpolitik des Monar-

---

[24] Vgl. Juan Enrique Graef, *Discursos mercuriales económico-políticos (1752–1756)*, hg. v. Francisco Sánchez-Blanco, Sevilla 1996, 184 f. [No. 4/1755]: „Los españoles, antes trabajadores, vigilantes, dedicados al cultivo, industriosos y valerosos soldados, ricos y opulentos por las mismas producciones y fábricas de sus dominios y temidos por afuera, pues, sin necesitar en cosas precisas a los extranjeros, les repartían abundantes riquezas, perdieron en gran parte todas sus virtudes civiles. Y para entregarse con libertad y sosiego al ocio y a la pereza, al abrigo y sombra de sus riquezas americanas, comenzaron a aflojar en el trabajo, dejando insensiblemente perder sus fábricas y el comercio interior del reino. […] El ocio se apoderó de esta manera de los genios castellanos. Este, auxiliado de la presunción y del amor propio, sus legítimas compañeras, desprecia al comercio como cosa vil y baja y opuesta a la hidalguía […]."

chen Karls III. (Regierungszeit 1759–1788) zu sehen ist[25], verdient es ebenso, als Kriegserklärung gegen jede Art von Müßiggang aufgefasst zu werden. In diesem Sinne gelte es, die ‚Mittellosigkeit' („indigencia") von der tatsächlichen ‚Armut' zu unterscheiden: „Der fruchtlose Boden ist nutzlos und nicht einmal ganzumfänglich. Der Faulpelz allerdings ist viel schlimmer als nutzlos, denn sein Unterhalt lastet wie eine schwere Steuer auf dem Arbeitsamen. Seine Laster sind eine Infektion, die den Gesunden verderben."[26]

Die Ureinwohner der Kolonien gilt es, in ein Belohnungssystem einzulassen und sie für die Wirtschaft des spanischen Imperiums zu aktivieren. Sowohl der Landbesitz als auch öffentliche Ämter – so die Überlegung – sollen die indigenen Untertanen dazu ermutigen, spanische Kleidung zu tragen.[27] Durch eine ‚nationale Investitur' – d. h. eine aufwertende Einkleidung in traditionelle spanische Tracht – möchte Ward sie zum Wirtschaften anspornen. Auf diese Weise wird ihnen in Aussicht gestellt, ihr ökonomisches in symbolisches Kapital zu konvertieren; sie könnten den anderen Bewohnern der Kolonien – Mestizen, Kreolen – potentiell gleichgestellt werden. Auf spanischer Seite wäre eine solche Maßnahme zudem gleichermaßen vorteilhaft, da hierdurch die Kleiderproduktion in den Manufakturen des Mutterlandes angekurbelt würde.

Die Presse, insbesondere die Moralischen Wochenschriften – *Espectadores*, wie man sie in Spanien nennt –, nehmen die Impulse des ökonomischen Denkens auf, um die Ökonomie in eine moralphilosophische Perspektive zu rücken, die insgesamt auf eine Reform des sozialen Ganzen abzielt. So steht schon in bekannten Handbüchern der spanischen Pressegeschichte zu lesen:

> Der Müßiggang [„ociosidad"] einiger Adeliger und die Armut der randständigen Sektoren wie die Tagelöhner erlauben es [der Wochenschrift *El Censor*], einige Defekte der privilegierten Klassen hervorzuheben, wie die Ineffizienz und die Trägheit, denen die Tugenden des einfachen Volkes entgegengehalten wird: der Gleiß, der Mut und das Ehrempfinden.[28]

[25] Pietschmann, „Das *Proyecto económico*", 225. Die Diskussion über die Autorenschaft lassen wir hier beiseite, da sich hier direkt die nächste ergeben würde hinsichtlich des *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, welches seit seiner Publikation 1789 José del Campillo y Cossío zugeschrieben wird und das mehr oder weniger identisch mit dem zweiten Teil de *Proyecto Económico* ist. Vgl. das Vorwort von Antonio Elorza in: José del Campillo y Cossío, *Lo que hay de más y de menos en España*, hg. v. Antonio Elorza, Madrid, 1969, 14–16; Luis Navarro García, „Campillo y el *Nuevo sistema*. Una atribución dudosa", in: *Temas americanistas* 2 (1983), 67–84; Luis Navarro García, „El falso Campillo y el reformismo borbónico", in: *Temas americanistas* 12 (1995), 10–31.

[26] Vgl. Bernardo Ward, *Proyecto económico*, Madrid, 1779, 196 [Orthographie des 18. Jhs. wurde beibehalten]: „La tierra inculta solo es inutil y aun no del todo; pero el holgazan es mucho peor que inutil, pues su manutencion es un censo muy gravoso sobre el laborioso, y sus vicios una infeccion, que corrompe al sano."

[27] Vgl. Ward, *Proyecto económico*, 267: „[…] á todo indio […] que posee tierra, que exerce empleo público, ó tenga encargo del Real Servicio, se le procurará persuardir con buen modo á que use del mismo trage Español."

[28] María Dolores Sáiz, *Historia del periodismo en España*, Madrid 1983, 208: „[…] la ociosidad de algunos nobles y la pobreza de sectores marginados como jornaleros le permiten

Eine so eingenommene moralische Perspektive artikuliert sich nicht nur auf der Basis eines christlichen Dogmatismus, sondern verknüpft dessen Anforderungen – wie z. B. die Nächstenliebe – mit einem reformorientierten Blick auf die Gesellschaft. Mit anderen Worten: Die Figuren, die im *Censor* auftauchen, repräsentieren sehr häufig soziale Typen, und diese zusammengenommen ergeben eine Typologie, die es erlaubt die Gesellschaft in struktureller Hinsicht zu thematisieren. Der Fall, der zu Beginn dieses Artikels erwähnt wurde – Eusebio aus dem vierten Artikel der Zeitschrift –, stellt hierfür ein sehr geeignetes Beispiel dar, wird dieser doch zum Zielpunkt der Adelskritik, die auf gänzlich offene Weise formuliert wird. So bemerkt auch Paul Guinard: „Vor allem ist man bass erstaunt über die Heftigkeit der Angriffe, die gegen den spanischen Adel gefahren werden."[29] Notorisch erfüllt Eusebio alle Anforderungen, die an das christliche Leben, das man von ihm erwartet, herangetragen werden. Pünktlich findet er sich zum Gebet ein und im Gottesdienst sitzt er in der ersten Reihe. Aber seiner im christlichen Sinne exemplarischen Lebensführung zum Trotz trägt er nichts zum Wohlstand seiner Nation bei. Jedoch gerade das Engagement für das Gemeinwesen – so argumentiert der *Censor* – steht in einer christlichen Tradition: „Ein müßiges und den anderen Menschen unnützes Leben [vida ociosa, è inutil à los demás hombres], ist eine Sache, die dem Charakter des wahrhaften Christen und der Moral des Evangeliums im stärksten Maße entgegengesetzt ist."[30]

Die hinsichtlich des Gemeinwohls gewinnabwerfenden Aktivitäten verwandeln sich in dieser Zeitschrift in eine zentrale soziale Tugend, die ihrerseits ihre Fundamente in einer christlichen Ethik findet. So lesen wir im zehnten Artikel des *Censor*:

> So möchte ich vor Augen führen, dass der freiwillige Müßiggang, auch wenn er uns nicht jeglichen Gefahren aussetzen würde, wie er das ja tatsächlich tut, für sich selbst genommen eine Sünde darstellt, womit ich sagen will, dass er untrennbar mit der Übertretung jener Vorschrift verbunden ist, die uns zum Selbsterhalt und der Nächstenliebe anhält.[31]

Mit anderen Worten: Die Verurteilung des Müßiggangs darf man nicht als bloße Rückkehr zur moralischen Reflexion vergangener Jahrhunderte missverstehen, so z. B. zur christlichen Verurteilung der *acedia*. Es geht nicht mehr ausschließ-

---

resaltar algunos defectos de las clases privilegiadas, como la ineficacia y la pereza, frente a las virtudes de los plebeyos: la laboriosidad, el valor, el sentido del honor."

[29] Guinard, *La presse espagnole*, 310: „on est surtout frappé par la violence des attaques tournées vers la noblesse espagnole en particulier."

[30] Vgl. *El Censor*, Bd. 4, 57 [in der Orthographie des 18. Jhs.]: „Una vida ociosa, è inutil à los demás hombres es la cosa mas opuesta al carácter de un verdadero Christiano, y à la Moral Evangelica."

[31] Vgl. *El Censor*, Bd. 1, 146: „Quiero hacer ver, que la ociosidad voluntaria, aun quando no nos expusiese à toda suerte de peligros, como efectivamente nos expone, es por sí misma un pecado; quiero decir, es inseparable de una infraccion del precepto, que nos prescribe la caridad propia, y del proximo."

lich um das Verhalten der Menschen vor Gott; mindestens ebenso wichtig ist ihr Verhalten vor den Augen des Gemeinwesens, in dem sie leben. Sehr häufig steht hierbei die Anklage gegen den untätigen Adel im Hintergrund, der seine umfangreichen Besitzstände nicht im Sinne des Gemeinwohls ökonomisch nutzbar macht: brachliegende Ländereien, Erbgüter, Gelder, die nicht investiert werden und deren Verausgabung die heimische Güterproduktion ankurbeln würden. Denn für die ökonomischen Überlegungen des 18. Jahrhunderts spielt eine vordergründige Rolle, dass Produkte und Gelder zirkulieren. Der Vergleich des Waren- und Geldumlaufs mit dem Blutkreislauf gehört zu den Topoi der Wirtschaftsliteratur jener Epoche.

So zeigt es sich, dass die unterschiedlichsten Gruppen der spanischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, von den Besitzlosen über die Ureinwohner der Kolonien bis hin zum Adel, für die Reformanstrengungen der Aufklärer gewonnen werden sollen, damit alle ihren Beitrag zum Wiedererstarken der Nation leisten. Vor dem Hintergrund dieses Vorhabens ist die Politisierung des Müßiggangs die leicht absehbare Folge. Die *ociosidad* wird zum Kampfbegriff, und der mit ihr verbundene Lebenswandel ist in diesem Kontext nur schwer zu rechtfertigen.

3. Die Refugien des ‚öffentlichen Schriftstellers'

Verfasser ökonomischer Traktate wie auch Journalisten oder die sogenannten öffentlichen Schriftsteller nehmen Teil an der Reform der Nation. Ihr Schreiben, das Abdrucken ihrer Gedanken, das tägliche Lektürepensum, all diese Tätigkeiten werden als Engagement für das Vaterland ausgewiesen, welches dem sozialen Müßiggang entgegensteht, der – wie oben gezeigt – in der Gestalt Eusebios vom *Censor* als gesellschaftlicher Antityp stilisiert wird. Dort heißt es:

> So ist sein Geist nicht den Dingen zugeneigt, die unsere Neugierde hervorrufen, oder den Untersuchungen der Philosophie. Er gibt sich nicht dem Studium der Wissenschaften hin und findet auch an Lektüre keinen Geschmack.[32]

Die Wochenschrift *El Pensador* von José Clavijo y Fajardo (1762–63), der im deutschen Sprachraum vor allem durch Goethes Drama *Clavigo* bekannt geworden ist, verkündet:

> Ich kann nicht untätig sein: Zu lesen, zu denken und zu schreiben umfasst meine Tätigkeit und meine Unterhaltung. Und es wäre doch herzlos, Schriften anzusammeln, in denen Sie vielleicht etwas Nützliches finden, wenn man sie Ihnen übermittelt. Dies ist der Grund, weswegen ich meine Gedanken drucken lassen.[33]

---

[32] Vgl. *El Censor*, Bd. 1, 59 [Orthographie des 18. Jhs.]. „Por otra parte su genio no le inclina en manera alguna à las curiosidades, ni à las investigaciones de la Filosofia. No es dado al estudio de alguna ciencia, y no gusta mucho de la lectura."

[33] Vgl. E*l Pensador*, edición facsímil, Bd. 1, Las Palmas de C. G./Lanzarote: Universidad de

Die Tätigkeiten des Lesens und des Schreibens erfordern den Rückzugsraum des eigenen Hauses, die Rückkehr in ein ruhiges Umfeld, das die Tätigkeit der Einbildungskraft ermöglicht.

> Die kleinste Sache, die mit den Sitten, der Politik, der Sprache oder irgendetwas anderem zu tun hat, welches die Gesellschaft, das Leben, die Künste und die Wissenschaften betrifft, erregt meine Einbildungskraft, und ohne zu wissen wie oder wo, befindet sich mein Gehirn stets angefüllt mit Ideen, die mich manchmal erfreuen, manchmal traurig stimmen und die immer meine Gedanken in Übung halten. [...] In dieser amüsanten Manie verbringe ich den größten Teil meines Lebens, immer nachdenklich und fast immer, ohne mein Zimmer zu verlassen.[34]

Die Tätigkeit der Einbildungskraft wird durch ihre Abschirmung vom Müßiggang („Ich kann nicht untätig sein"/„ocioso") aufgewertet, gleichwohl haftet ihrem Erlebnismodus Ambivalenz an, die hier ironisch zum Ausdruck gebracht wird („In dieser amüsanten Manie"/„divertida manìa").[35] Die Niederschrift der Ideen ist vorzugsweise in einem stillen Raum möglich, der den öffentlichen Orten der Gesellschaft entgegensetzt ist: den Promenaden, den Konversationszirkeln (*tertulias*)[36] oder dem Hof, wo eine Vielzahl von Eindrücken und Stimuli die intellektuelle Tätigkeit ablenken. Traditionell kritisierte man insbesondere den Hof als Hauptwohnsitz der Laster, welche die dort verkehrenden Individuen hinter zur Schau getragener Geschäftigkeit verstecken. Man sei dort ständig außerhalb seiner selbst, beherrscht von der höfischen Interaktion mit Konkurrenten und Feinden. Man denke zum Beispiel an die Bilder vom Hof, die man in den Schriften Baltasar Graciáns findet.

Allerdings hatte bereits ein humanistischer Autor des 16. Jahrhunderts jene wirkungsmächtige raumsemantische Aufteilung geprägt, die einerseits zwischen dem sündhaften Hofleben und andererseits dem tugendhaft idyllischen Leben auf dem Lande unterschied. Die Rede ist von Antonio de Guevara und seiner

---

Las Palmas 1999, 5 [Orthogrpahie des 18. Jhs.]: „Yo no sè estár ocioso: Leer, pensar, y escribir es mi ocupacion, y mi entretenimiento; y serìa cosa dura almacenar escritos, en que quizá puede Vm. hallar utilidad, si se le comunican. Este es el motivo de imprimir mis Pensamientos [...]."

[34] Vgl. El Pen*sador*, Bd. 1, 2 f.: „La menor cosilla en orden à las costumbres, à la politica, al idioma, ò à qualquiera de aquellas, que miran à la sociedad, à la vida, à las Artes, y à las Ciencias, excita mi imaginacion, y sin saber cómo, ni por dónde, me hallo à cada instante con el cerebro lleno de idéas, que unas veces me alegran, otras me entristecen, y siempre tienen en exercicio mi pensamiento [...]. En esta divertida manìa passo la mayor parte de mi vida, siempre pensativo, y casi siempre sin salir de mi Quarto." Vgl. zur Begriffsgeschichte der Einbildungskraft, die medizinische, poetologische als auch kunstgeschichtliche Aspekte umfasst: Helmut C. Jacobs, „Capricho, Fantasía, Imaginación – Die Begriffsgeschichte der Phantasie in der Epoche der spanischen Aufklärung", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 46 (2004), 137–182.

[35] Vgl. zu Einbildungskraft und Müßiggang bei Addison: Monika Fludernik, „Spectators, Ramblers and Idlers: The Conflicted Nature of Indolence and the 18th-Century Tradition of Idling", in: *Anglistik* 28 (2017), 133–154, hier: 137 f.

[36] Vgl. Andreas Gelz, Tertulia. Literatur und Soziabilität im Spanien des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. Main 2006.

Abhandlung *Menosprecio de corte, y alabanza de aldea*, die im 18. Jahrhundert mit einer Neuauflage bedacht und in der Gelehrtenzeitschrift *Diario de los literatos de España* in 1737 rezensiert wird. In diesem Text, in dem eine Vielzahl von rhetorischen Mitteln zur Überzeugung des Lektürepublikums aufgeboten werden, zeichnet Guevara ein Bild vom ländlichen Leben als Zuflucht, die den Individuen ein ruhiges und tugendhaftes Dasein ermöglichen. Die Rezensenten des *Diario* machen sich darüber lustig, wenn sie kommentieren: „Wenn der erlauchte Prälat noch leben würde, würde ich ihn fragen, warum die Mesta [eine mächtige Vereinigung der Schafhirten] Strafen gegen verliebte Schafhirten verhängte."[37] Allerdings betont Guevara, dass der Höfling, der sein Heil im Dorf sucht, sich keinesfalls dem Müßiggang hingegeben dürfe. Dem humanistischen Verfasser zufolge seien die höfischen Geschäfte durch andere Aktivitäten zu ersetzen, die dann erst zu einem ruhigen und exemplarischen Leben führen. Das Landleben ist weniger der Schauplatz der Tugend, vielmehr markiert es den Rahmen, in dem diese auf die Probe gestellt wird:

> Dem, der die Ruhe sucht, ist es zuträglich, in guten Tätigkeiten beschäftigt zu sein. Denn wenn man den Körper der Faulheit überlässt und das Herz den Gedanken, dann erschöpfen ihn beide und bringen ihn an ein Ende. Es gibt in diesem Leben nichts, was der Tugend so feindlich gegenübersteht wie der Müßiggang [ociosidad]. Denn in müßigen [ociosos] Momenten und überflüssigen Gedanken nimmt das Verderben der Menschen seinen Anfang. Der Höfling, der sich zu Hause mit nichts Anderem beschäftigt als mit Essen, Trinken, Spielen und Faulenzen, verdient unser allergrößtes Mitleid, denn wenn er am Hofe von Feinden umgeben war, belädt er sich nunmehr im Dorf mit Lastern.[38]

Diese räumliche Aufteilung assoziiert den Schlüsselbegriff der Ruhe mit dem Dorfleben – *reposo* darf hier nicht mit *ociosidad* synonym gesetzt werden. Hieraus resultiert erst eine Agenda mit Aktivitäten, die sich der zurückgezogene Höfling zu Eigen machen sollte, damit das Landleben nicht zu einer Schule des Lasters verkomme. So zählt zu den besten Beschäftigungen, denen man sich zuwenden kann, die Lektüre guter Bücher: „Der Mensch, der die Ruhe sucht, ist gut beraten, wenn er einige gute Bücher zu lesen sucht, sowohl geschichtliche als auch religiöse Werke, denn das Gute der Bücher besteht darin, dass der Mensch bei ihrer Lektüre weise wird und sehr gut die Zeit ausnutzt."[39]

---

[37] Vgl. Diario *de los literatos de España*, edición facsímil, Bd. 1, hg. v. Jesús M. Ruiz de Veintemilla, Barcelona, 147: „[…] si viviera este Illmo. Prelado, tuviera el gusto de preguntarle: por què en las leyes de la Mesta se establecieron penas à los Pastores enamorados."

[38] Vgl. Guevara, *Menosprecio de la corte*, 62: „Al que va a buscar reposo, conviénele estar en buenos ejercicios ocupado; porque si deja al cuerpo holgar y al corazón en lo que quiere pensar, ellos dos le cansarán y aun le acabarán. No hay en esta vida cosa que sea tan enemiga de la virtud como es la ociosidad, porque de los ociosos momentos y superfluos pensamientos tienen principio los hombres perdidos. Al cortesano que no se ocupa en su casa sino en comer, beber, jugar y holgar, muy gran compasión le hemos de tener; porque si en la corte andaba rodeado de enemigos, andarse ha en la aldea cargado de vicios."

[39] Vgl. Guevara, *Menosprecio de la corte*, 63: „No sería mal consejo que el hombre retraído procurase de leer en algunos libros buenos, así historiales como doctrinales; porque

Diese – ein wenig ausgedehnte – Bezugnahme auf einen Autor des 16. Jahrhunderts ist gerechtfertigt, wenn man bedenkt, dass dieselbe Aufteilung semantischer Räume auch für zahlreiche Autoren der Aufklärung prägend ist. Die Rezensenten des *Diarios* distanzieren sich im oben zitierten Text mit aller Vorsicht von dem Traktat des Humanisten. Einerseits handelte es sich bei Guevara um einen wichtigen Bezugsautor der spanischen Literaturgeschichte, andererseits stand nicht zu erwarten, dass der Rezensent den kritischen Bemerkungen hinsichtlich des Lebens bei Hofe allzu enthusiastisch beipflichten würde, suchten doch die Redakteure des *Diario* durchgehend die Unterstützung und Finanzierung durch die Krone und den Hof. Im Allgemeinen jedoch wird man zu resümieren haben, dass die Rezension positiv ausfällt, wenn allen Kapiteln bescheinigt wird: „Sie halten moralisch exemplarische Lehren bereit und geben den Geist eines der gelehrtesten und tugendhaftesten Mannes seines Jahrhunderts zu erkennen.“[40] Ein solches Urteil liegt nicht gerade auf der Linie der Zeitschrift, die mit den rezensierten Publikationen wenig zimperlich umzuspringen pflegte. Wenn sie auch die Kritik am Hof nicht unbedingt teilen, nehmen die Kritiker des *Diario* offensichtlich gern den Habitus der Gelehrsamkeit an, der durchaus zur von Guevara beschriebenen Situation der Abgeschiedenheit auf dem Lande passt; übrigens auch zur Produktionsstätte des bereits weiter oben erwähnten Benediktinerpaters Benito Jerónimo Feijoo, mit dem sich die Herausgeber des *Diario* sehr identifizierten und der sein oben erwähntes Werk *Teatro crítico universal* von seiner Mönchszelle in Oviedo aus lancierte.

Die räumlich periphere Situation Feijoos scheint uns emblematisch auch für andere Autoren des 18. Jahrhunderts zu sein. So ließen sich weitere Beispiele aufführen wie Martín Sarmiento, der für Feijoo wichtige Kompilations- und Editionsaufgaben übernahm. Bekannter noch dürfte die Haltung der Figur Nuño Núñez aus den *Cartas marruecas* von José Cadalso sein, von dem gesagt wird: „Er befindet sich nunmehr getrennt von der Welt und in sich selbst – wie er sagt – eingekerkert.“[41]

---

el bien de los libros es que se hace en ellos el hombre sabio y se ocupa con ellos muy bien el tiempo.“

[40] Vgl. D*iario de los literatos*, Bd. 1, 149 [in der Orthographie des 18. Jhs.]: „son de exemplar enseñanza, y muy proprios del espiritu de un varon de los mas doctos, y virtuosos de su siglo [...].“

[41] Vgl. José Cadalso, Cartas marruecas. Noches lúgubres, hg. von Joaquín Arce, Madrid 1988, 83: „Se halla ahora separado del mundo y según su expresión, encarcelado dentro de sí mismo.“ Vgl. Jan-Henrik Witthaus, „Krise und Kritik. Zum Typ der Kritik in José Cadalsos *Cartas marruecas*“, in: Roland Galle/Helmut Pfeiffer (Hg.), *Aufklärung*, München 2007, 83–115.

4. Der Müßiggang und die Rückzugsräume einer aufgeklärten Einbildungskraft

Um die bislang aufgezeigten Zusammenhänge schließlich zu verdichten, lassen sich zwei Beispiele nennen, die in der spanischen Aufklärungsliteratur nicht ganz unbekannt sind. Das erste Beispiel entnehmen wir den ökonomischen Briefen, die Valentín de Foronda erstmals in der Zeitschrift *Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa* publizieren ließ.[42] Diese Briefsequenz scheint geeignet, folgende Aspekte noch einmal zusammenzuführen: die Rolle des ‚öffentlichen Schriftstellers'; das Ideal des zurückgezogenen Literaten; die dem Hof gegenüber eingenommene Distanzhaltung; die Lektüre und Gelehrsamkeit; das Genre der ökonomischen Literatur sowie die Bourbonische Reformpolitik.

Forondas Briefe folgen der Gattung der Prinzenspiegels.[43] Sie richten sich an einen jungen, nicht identifizierbaren Monarchen. An diesen werden Ratschläge zu Politik, Wirtschaft und Rechtswesen adressiert, wodurch der junge Machthaber alle notwendigen Kenntnisse zur Regierung seines Territoriums und seiner Untertanen erlangen soll. Bei Betrachtung dieser Ratschläge scheint das schon klassische Urteil von Antonio Elorza vollkommen zutreffend: Foronda ist einer der ersten bekannten „Repräsentanten des liberalistischen Denkens in Spanien".[44] Vor diesem Hintergrund ist es kaum überraschend, dass Foronda sich als entschiedener Widersacher des gesellschaftlichen Müßiggangs zu erkennen gibt.[45] An dieser Stelle gilt es indessen, seine Selbstreflexion als ökonomischer Schriftsteller hervorzuheben.

[42] *Cartas sobre los asuntos más exquisitos de la economía política*, in: *Espíritu de los mejores diarios literarios*, No. 154–165 [1788–89], und dann ins Italitische übersetzt von Giovanni Fabbroni im gleichen Jahr 1789. Diese Briefe sind berühmt nicht nur wegen der Propagierung liberalistischer Maximen und Maßnahmen, sondern auch wegen ihrer Kritik am damaligen Strafvollzug: Vgl. Simonetta Scandelari „Valentín de Foronda, La difesa delle liber tà individuali nelle *Cartas sobre los asuntos más exquisitos de la economía política y sobre las leyes criminales*", in: *I Castelli di Yale* 1 (1996), 89–128; vgl. zur Claderas Zeitschrift *Espíritu de los mejores diarios literarios* Siegfried Jüttner, „La escenificación de Europa como espacio de opinión pública. Estrategias mediales de la proyección de España en el Espíritu de los mejores diarios literarios (1787–1791)", in: Marieta Cantos Casanave (Hg.), *Redes y espacios de opinión pública. De la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad. 1750–1850*, Cádiz 2006, 31–50.

[43] Der Text beinhaltet u. a. einen ironischen Textverweis auf die Ratschläge, die Don Quijote seinem Knappen Sancho erteilt, als dieser im Begriff ist, seine Statthalterschaft anzutreten. So identifiziert sich der Absender einerseits mit dem Ritter von der traurigen Gestalt, der gegen die Vorurteile seiner Zeit vorgeht – wie zuvor schon der *Censor* –, und betrachtet sich andererseits als Ratgeber des Fürsten. Später wird Foronda auch einige kritische Stellungnahmen zum *Don Quijote* veröffentlichen, nämlich in den *Observaciones sobre algunos puntos de la obra de Don Quijote* (1807).

[44] Antonio Elorza, *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid 1970, 126: „representantes más destacados del primer liberalismo español […]."

[45] Vgl. *Espíritu de los mejores diarios literarios* 158 (1788), 666.

Bevor Forondas Reflexionen über die geeigneten politischen Maßnahmen einsetzen, erläutert er seine Schreibsituation:

Vergara, 8. Mai 1788. Reizender Freund. Schon erhole ich mich von den Reisestrapazen. Meine Bücher haben mich zärtlich in Empfang genommen. Sie bieten mir an, mich den Zeitvertreib [diversiones] bei Hofe vergessen zu lassen, indem sie meinen Kopf [cabeza] mit nützlichen Wahrheiten füllen und mein Herz [corazón] mit menschlichen Ideen überschwemmen.[46]

Dieser Briefbeginn führt eine ähnliche Situation vor Augen wie jene, die Guevara beschrieben hatte. Nur gilt die Lektüre nicht mehr allein der moralischen Vervollkommnung und Gefühlsbildung (*corazón*), sie zielt auch auf die Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse und damit letztlich vor allem auf die eigene Textproduktion unter der Ägide aufklärerischer Ideale (*cabeza*).[47] So werden die Voraussetzungen schriftstellerischer Aktivität offengelegt: die Rückkehr von der Reise, die Bücher, die den Reisenden willkommen heißen wie einen guten Freund. Die Abgeschiedenheit des Ortes weist diesen als Rückzugsraum aus, der der Zerstreuung und dem Amüsement bei Hofe entgegengesetzt ist und erst in einer solchen Gegenüberstellung seine eigene Psychodynamik entfaltet. Aufklärerisches Schreiben findet in diesem Setting ihre ideale Ausdrucksform in der Textgattung des Briefes[48], durch den die Überwindung von Distanzen und die emphatische Adressierung des Empfängers herausgestrichen werden. Hiermit verschiebt sich auch die Bedeutung von Begriffen wie Müßiggang, Schreiben und Imagination:

Ich habe überaus zufrieden ein solch generöses Angebot angenommen, dem Geist des Faulenzens [olgazanería] zum Trotz, von dem ich mich bei Hofe zunehmend habe anstecken lassen. Nun bin ich entschlossen, meine Trägheit [desidia] abzuschütteln. Ich werde mich jetzt für sechs Monate in meinem Kabinett einschließen, die Feder ergreifen und meiner Einbildungskraft einen guten Nährboden bereiten. Ich werde politisieren, philosophieren und einen Großteil der Masse von Vorurteilen attackieren, die der Ursprung des menschlichen Unglückes sind.[49]

---

[46] Es*píritu de los mejores diarios literarios* 154 (1788), 573: „*Vergara Mayo 8 de 1788* Delicioso amigo. Ya voy descansando de las incomodidades del viage: mis libros me han recibido cariñosamente: me ofrecen hacerme olvidar todas las diversiones de la Corte: llenar mi cabeza de verdades útiles y anegar mi corazon de ideas humanas."

[47] In der spanischen Tradition ist die platonisch-aristotelische Seelenlehre mit ihrer spezifischen Körpertopologie noch im 18. Jahrhundert weit verbreitet. Demnach sitzt der Intellekt im Kopf, der Wille – der auch durch Katholizismus und Molinismus als die Instanz der moralischen Entscheidungen ausgewiesen wird – ist im Herzen angesiedelt, während alle niederen Affekte und vegetativen Vorgänge unterhalb dieser Linie generiert werden. Diese Aufteilung trifft sich mit der moralischen Aufwertung des Gefühls durch die Empfindsamkeit, für die insbesondere die Schriften Jean-Jacques Rousseaus zentral sind. Vgl. Manfred Schneider: *Die erkaltete Herzensschrift. Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert*, München, 32–36.

[48] Dies liegt in der Tradition der otium-Begrifflichkeit, die auch im Zusammenhang mit Briefkulturen, sowohl in der Antike als auch im Humanismus, geprägt wird.

[49] Vgl. Es*píritu* 154 (1788), 573: „Yo he aceptado contentisimo una proposicion tan generosa

Es ist also nicht primär der Müßiggang, der die Menschen ins Unglück stürzt, sondern vor allem sind es ihre Vorurteile, die es im Sinne einer aufgeklärten Schriftkultur zu beseitigen gelte. Bereits der oben erwähnte Feijoo hatte es sich zur Hauptaufgabe gemacht, die Irrlehren des Vulgo aufzuspüren und diese zu attackieren. Seinem Anliegen und seiner rhetorischen Rahmeninszenierung verdankt sich der bei Foronda angekündigte Angriff auf die Vorurteile, aber dieser ist nun thematisch in der Mitte der liberalistischen Leitgedanken verortet: Privateigentum, Handel, Strafrecht, Reisefreiheit und freie Wahl des Lebensortes. In diesem Reflexionsprozess spielt die Einbildungskraft eine zentrale Rolle.[50] Im geschützten Raum des Kabinetts entwirft die Imagination des Briefeschreibers die Überlegungen, welche der politischen Schulung des Briefempfängers zugedacht sind bzw. ihr dienen sollen. So wird die imaginäre Aktivität, welche die aufgeklärte Rede und Schrift hervorbringt, dem höfischen Müßiggang gegenübergestellt. Vor allem wird jedoch das Unerwähnte indirekt angesprochen, nämlich das fiktive Spiel, mittels dessen der Text einen Adressaten erfindet und so das aufgeklärte Schrifttum in Briefform umsetzt.

Schließlich will ich hier noch ein zweites Beispiel anführen, das deutlicher die Verbindungslinien zwischen ruhiggestellten Rückzugsräumen, Müßiggang und aufgeklärter Schriftstellerei vor Augen stellt. Der Artikel 161 der schon oben erwähnten Wochenschrift *El Censor* wird gemeinhin als satirische Allegorie gedeutet, die den Rückstand der Wissenschaften in Spanien aufs Korn nimmt.[51] In diesem Text wird ein Traum des Verfassers beschrieben. Darin sieht sich der Träumende an die Gestade eines unbekannten Landes geworfen und muss sich mit den indigenen Bewohnern jenes Territoriums auseinandersetzen. Mit besonderer Neugierde betrachten Einheimische die Uhr des Ankömmlings; ganz offensichtlich handelt es sich um eine schiffstüchtige Uhr, die auf die Erfindung der Schwungfeder von John Harrison im 18. Jahrhundert zurückgeht. Die Hypothesenbildung über dieses unbekannte Ding reflektiert im fiktiven Spiegel des erfundenen Anderen – ein schriftstellerisches Verfahren das Montesquieu in den *Lettres persanes* vorgeführt und José Cadalso in den *Cartas marruecas* aufgenommen hatte – die Diskussionen zwischen einer empiristischen und einer aristotelischen Physik. Letztere wurde an den spanischen Universitäten noch

á pesar del espíritu de olgazanería que habia empezado á contaminarme en esta Corte. Estoy resuelto á sacudir mi desidia: me encerraré en mi gavinete por estos seis meses: empuñaré la pluma: daré pábulo á mi imaginacion: politicaré, filosofaré, atacaré una gran parte de la masa de preocupaciones que son el origen de las desgracias de los hombres […].“ Vgl. *Espíritu* 158 (1788), 617: „á mas de que ya es hora que concluya mi carta; pues como todavia no he sacudido del todo la pereza, me sabe mal estar mucho tiempo escribiendo […].“ / „außerdem ist es an der Zeit, diesen Brief zu beenden. Da ich noch nicht alle Trägheit abgeschüttelt habe, fällt es mir schwer so lange zu schreiben […].“

50 Vgl. nochmals Jacobs, „Capricho, Fantasía, Imaginación“, 137–182.

51 Vgl. die Einführung und Kommentare der folgenden Ausgabe: *El Censor*, hg. v. Francisco Uzcanga, Barcelona 2005, 24, 315–322.

sehr lange gelehrt und provozierte schon kritische Stellungnahmen des zitierten Frühaufklärers Feijoos.

In einem hier relevanten Kontext sollen der satirische Gehalt sowie der epistemologische Hintergrund jedoch nur am Rande erwähnt bleiben und vielmehr die textuelle Subgattung des Traums in den Vordergrund gerückt werden, welche im 18. Jahrhundert häufig als die Tätigkeit einer entfesselten, vom Korrektiv der Vernunft abgekoppelten Einbildungskraft aufgefasst wurde und – ihren Gefahren zum Trotz – ein neues heuristisches Potential bereitstellte.[52] In den Wochenschriften wurden häufig Träume entworfen, die wie Fabeln eine deutliche Textintention promulgierten und in diesem Sinne eine Lehre in Aussicht stellten bzw. eine Kritik an gesellschaftlichen Vorgängen oder Zuständen zu erkennen geben sollten. Allein im *Censor* ließe sich diesbezüglich eine Reihe von Beispielen zitieren.[53] Der Ausweis eines Textes als Traum eröffnete neue Freiräume der Reflexion und ermöglichte eine Dynamik aufklärerischen Schreibens; so wurden bisweilen Breschen in die Dichte der Diskurse jener Epochen geschlagen, die in der Regel noch unter der Überwachung der Zensurinstitutionen des Ancien Régime standen.[54] Im Artikel 161 wird deutlich, dass jenseits einer Satire des Aristotelismus eine Reflexion über die unterschiedlichen Vorgehensweisen und Werthaltungen von Wissenschaftskulturen vorliegt, die stellenweise die Formen eines Gedankenexperiments annimmt.

Vor den Beschreibungen seiner träumerischen Visionen spricht der Verfasser des Artikels von seinen Fähigkeiten des ‚ordnungsgebundenen und methodischen Träumens'.[55] Ferner nimmt er Bezug auf das ihm zugedachte ‚Epitheton des Träumers, das er seit geraumer Zeit nicht mehr fürchtet, sondern dem er vielmehr gerecht zu werden strebt'.[56] Zudem ist zu betonen, dass hier der Müßiggang nicht mehr als aller Laster Anfang figuriert – wie das Sprichwort anzeigt –, sondern vielmehr die Voraussetzung des Traums und damit der aufklärten Schriftstellerei bildet:

> So befand ich mich an einem jener Nachmittage ein wenig unpässlich und hatte keine Lust, mich mit irgendeiner Sache von Nutzen zu beschäftigen, sodass ich das erste Buch, das mir in die Hände fiel, aufschlug und darin las, ausgestreckt auf dem Bett, auf dem ich mich zufällig befand.[57]

[52] Jorge Luis Borges (*Libro de los sueños*, Buenos Aires: Torres Agüero 1976, 7–9) schlug vor die Traumliteratur als eigenständige literarische Gattung zu begreifen.

[53] Vgl. Peter-André Alt, Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit, München 2002, 147 f.

[54] Paradigmatisch scheint uns der Fall von Diderots *Rêve de d'Alembert* zu sein, vgl. Alt, *Der Schlaf der Vernunft*, 155–158; Rudolf Behrens, „Naturwissen und sprachliche Artikulation. Diderots Rêve de d'Alembert als Experimentierraum für eine Theorie transpersonaler Imagination", in: Roland Galle/Helmut Pfeiffer (Hg.), *Aufklärung*, München 2007, 405–442.

[55] *El Censor*, edición facsímil, 565: „talento de soñar ordenada y metodicamente".

[56] *El Censor*, 566: „epiteto de soñador [que] se ha hecho de un tiempo á esta parte tan glorioso, que en vez de temerle como antes, pienso ya hacer quanto esté de mi parte para merecerle."

[57] *El Censor*, 566: „Hallábame una de estas tardes un tanto desazonado y tan sin gana de

Von der Lektüre geht der Erzähler über zur Müdigkeit und von dort zum Schlummer. Der Text insistiert auf die damals zeitgenössischen Kenntnisse, die den Traum als das Produkt physiologischer Vorgänge deuteten: eine Umwandlung und Verarbeitung von Sinneswahrnehmungen und Eindrücken des Wachseins. Hier geht es konkret um die Inhalte der Lektüre, die in einer Geschichte prozessiert werden, die angeblich ein Traum gewesen sei.

Hinsichtlich der Thematik des Müßiggangs ist nun aufschlussreich, dass die Imagination durch einen Zustand freigesetzt wird, der als totale Passivität gekennzeichnet ist und sich zudem einer rein zufälligen und als Zeitvertreib ausgewiesenen Lektüre verdankt. Gerade das Fehlen des ‚Nutzens' (*provecho*) und das Spiel des Zufalls (*la casualidad*) in einem bloßen Blättern, das kaum Lesen ist, bringen es zu einem methodischen Traum, der ein schönes Beispiel zur Veranschaulichung aufklärerischer Einbildungskraft abgibt und der in derselben Zeitschrift ein ums andere Mal zur Anwendung kommt.

5. Fazit

Die Begrifflichkeit des Müßiggangs (*ociosidad*) im 18. Jahrhundert wird durch den Reformdiskurs der Bourbonen und in Korrespondenz dazu durch das Schriftgut des Aufklärungsflügels geprägt. Es handelt sich dabei nicht allein um „gepflegte Semantik"[58], sondern um ein politisch motiviertes und geregeltes Aussagefeld, das ein zeitgemäßes Vokabular mit klaren kulturellen Wertmaßstäben entwickelt.[59] Zentrale Exponenten der spanischen Aufklärungsbewegung können damit traditionskonform an die moralphilosophische Sicht des Christentums anschließen – die Verurteilung der Todsünde *acedia*, span. *pereza*. Allerdings wird diese Sicht in einem nichtprotestantischen Land nunmehr unter ökonomischen Gesichtspunkten interpretiert, massiv politisiert und in diesem Sinne die *ociosidad* streckenweise als Makel der spanischen Nation oder einzelner Gesellschaftsstände interpretiert.

Demgegenüber bewegt sich *ocio* semantisch auf der Linie des lateinischen *otiums* und meint die gelehrsame und erbauliche Erholung von den Alltagsgeschäften durch die Pflege von Dichtung und Literatur, wobei dann häufig der Rückbezug auf die altrömische Kultur explizit gemacht wird. Allerdings war bspw. in den *Discursos mercuriales* des geborenen Flamen Juan Enrique Graef

---

ocuparme en cosa de provecho, que tomando el primer libro que se me vino á la mano, me puse á leer en él, tendido sobre la cama, por donde me le abrió la casualidad."

[58] Vgl. Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a. Main 1993, 19.

[59] Vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. Main 1981, 83–93, zum Begriff des Dipositivs: Jan-Henrik Witthaus, „Los enemigos de la Ilustración", in: Robert Folger/J. Elías Gutiérrez Meza (Hgg.), *La mirada del otro en la Literatura Hispánica*, Münster 2017, 111–122.

nachzuverfolgen, auf welche Weise punktuell die Vokabel *ocio* in den konnotativen Sog der *ociosidad* hineingezogen wird. Das vom Lateinischen übernommene *desidia*, das auch häufig in den Texten des 18. Jahrhunderts zu finden ist, lässt sich demselben semantischen Feld zuordnen, wie der Eintrag im historischen Wörterbuch *Autoridades* (Band 4, 1734) zeigt.[60]

Unamuno wählt in seinem ‚Lob des Müßiggangs' mit *haraganería* – typisch für ihn – eine abgelegene lexikalische Option, die sich aus dem Arabischen herleitet und dem Wortfeld des ‚arbeitsscheuen Vagabunden' entnommen ist – ein Individuum, das im Kontext der Vormoderne Teil der pikarischen Welt ist und sich folglich am Rande der Legalität bewegte: *haragán*. Gebräuchlicher wäre *holganza* von *holgazán* gewesen. Unamunos Wortwahl ist wie so häufig ungewöhnlich, pointiert und provokant.

Mit dem hier geschlagenen Bogen von Textlektüren wird gezeigt, dass die Begrifflichkeit des Müßiggangs nicht nur im kritischen Fokus der bourbonischen Wirtschafts- und Reformpolitik steht. Sie kontaminiert in der medialen Reflexion jener Epoche das semantische Feld von Ruhe und Rückzugsraum, und dieser Rückzugsraum kommt seinerseits als die Voraussetzung von Schriftstellerei zum Vorschein. Damit ist eine zentrale Szene aufklärerischen Schreibens mit der Topologie des klassischen *otiums* assoziiert; jene meint allerdings mit dem Niedergang der *Res Publica Litteraria* nicht mehr dasselbe wie in der überkommenen humanistischen Kultur[61], denn Schriftstellerei und Publizieren sind durch das Engagement für die eigene Nation an die heimatliche öffentliche Sphäre angebunden und adressiert. Selbst im *Censor*, in dem ironisch bis kokettierend der Müßiggang zum Vorspiel des methodischen Träumens ausgewiesen wird, ist er Auftakt für die Behandlung eines ernsten Themas, nämlich die Frage nach den spanischen Wissenschaften.

Vielleicht stellt es daher eine kühne Übertreibung oder schlimmer noch einen rhetorischen Taschenspielertrick dar, diese späteren Textbeispiele des 18. Jahrhunderts an die Seite jener Passagen zu stellen, die wir im Werk Unamunos finden und zu Beginn zitiert haben. Denn jenseits jener Zeitenwende, die Reinhard Koselleck „Sattelzeit" genannt hat[62], um den fundamentalen gesellschaftlichen und sprachlichen Wandel in der Moderne zu charakterisieren, bedeutet ‚Müßiggang' im Zusammenhang von Massenkultur, Urbanisierung

---

[60] *Diccionario de Autoridades*: http://web.frl.es/DA.html (11.11.2019) [Orthographie des 18. Jhs.]: „DESIDIA. s. f. Pereza, negligéncia, floxedad. Es voz puramente Latina Desidia. SART. P. Suar. lib. 4. cap. 16. Que pende de nuestro albedrío el hacer dilatada la vida con la solicitúd y el desvelo, o el abreviarla con la desídia y ociosidad."

[61] Vgl. zur Argumentationsfigur Jan-Henrik Witthaus, *Sozialisation der Kritik im Spanien des aufgeklärten Absolutismus. Von Feijoo bis Jovellanos*, Frankfurt a. Main 2012, 29–41,239–263.

[62] Reinhart Koselleck, „Einleitung", in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1979, S. XV. Vgl. etwa zum Aspekt der untätigen Bürokratie den Artikel von Mariano José de Larra, „Vuelva usted mañana" (1833).

und Industrialisierung etwas ganz Anderes, und hiervon legt der Anfang von *Niebla* beredtes Zeugnis ab.

Gleichwohl sind die angeführten Texte der Aufklärung relevante Fundorte für die Rekonstruktion einer Rechtfertigung von Müßiggang als Rückzugsraum der Einbildungskraft, die sich als zentrale Voraussetzungen und impulsgebende Größen des Schreibprozesses selbst zu erkennen geben. Unamuno, der in seinem Artikel über den Müßiggang die imaginative Arbeit der ‚Kulturschaffenden' als ‚Produktionsverhältnis' thematisiert, hätte hier Anknüpfungspunkte finden können – er macht solche nirgendwo explizit –, verrät also in diesem Punkt mehr Affinitäten zur Aufklärung, als sein ansonsten häufig präsenter Kulturpessimismus vermuten lässt.

Edler Müßiggang

Über einen Vers in Goethes *Faust*

Ernst Osterkamp

Noble Idleness: On a Verse in Goethe's Faust. Idleness is a concept of life that apparently cannot play a role in Goethe's drama of modern restlessness. Hence it is truly remarkable that the representative of idleness in the play is Mephistopheles, who at a decisive turning point in the drama wants to teach Faust the art of „noble idleness". This essay attempts to interpret the meaning of this diabolical intention in the context not only in *Faust* but in Goethean tragedy in general.

Eine verfehltere Themenwahl als „Faust und die Muße" scheint schwerlich vorstellbar.[1] Faust ist doch der frühneuzeitliche Virtuose der *vita activa* schlechthin und der Repräsentant moderner Rastlosigkeit und unternehmerischer Betriebsamkeit zugleich, konstitutiv unfähig zum kontemplativen Verweilen und zur reflexiven Daseinsfreude, angetrieben vom Hunger auf ständig neue Herausforderungen und immer neue Aufgaben, angereizt von den Überraschungen ständig anderer Erlebniswelten. Faust ist der Mann, für den schon die Vorstellung müßigen Verharrens ein todeswürdiges Vergehen darstellt: „Dann will ich gern zu Grunde gehen!" (1702).[2] Tatsächlich kennt das Drama selbst nur eine Rechtfertigung für Fausts Existenz, die so viele Opfer – von einem elend zugrunde gerichteten Bürgermädchen bis zu großen Arbeiterheeren, die in einem rücksichtslos die Natur vergewaltigenden Kolonisierungsprogramm verschrottet werden – mit sich zieht: eben dies unablässige Bemühen, seine rastlose Tätigkeit, sein grenzenloses Streben. Faust darf sich, mit einem Wort, allen Versuchungen ergeben, nur den Versuchungen der Muße nicht; damit wird die Unbegrenztheit seines Strebens zur einzigen Bedingung für seine Erlösungsfähigkeit: „Wer immer strebend sich bemüht / Den können wir erlösen" (11.936 f.). Wer oder was

---

[1] Der Text gibt den Vortrag, den ich auf Einladung des SFB 1015 Muße am 17. Januar 2018 in Freiburg gehalten habe, in leicht überarbeiteter Fassung wieder. Da sich der Vortrag primär als Beitrag zu den Diskussionen des SFB versteht und die Forschung zu Goethes *Faust* sich allenfalls am Rande mit dem hier diskutierten Vers beschäftigt hat, wurde auf eine Auseinandersetzung mit der *Faust*-Philologie in den Anmerkungen verzichtet.

[2] Goethes *Faust* wird unter Angabe der Verszählung im Anschluss ans Zitat wiedergegeben nach der Ausgabe: Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Texte*, Bd. 7/I, hg. v. Albrecht Schöne, Frankfurt am Main 1994.

aber erlöst den, der unter diesen Voraussetzungen über das Thema der Muße in Goethes *Faust* zu sprechen sich vorgenommen hat? Vielleicht bleibt ihm nichts anderes, als seine Hoffnungen, wie ja auch Faust dies tut, auf Mephistopheles zu setzen.

Mephistopheles kann vieles; eines allerdings kann er nicht: das Wort *Muße* in den Text des *Faust* hexen. In den 12.111 Versen des Dramas gibt es dies Wort nicht, und dies zeigt bereits, wie prekär es um die Sache der Muße in der Welt des *Faust* bestellt ist. Dass das Wort *müßig* immerhin vier Mal im Drama Verwendung findet, widerlegt diese Annahme nicht, sondern bestätigt sie. Umso mehr fällt dann freilich auf, dass es gerade Mephistopheles ist, der zumindest einmal im Drama das Substantiv *Müßiggang* verwendet; er ist der einzige, der es benutzt, er tut dies an einer so bemerkenswerten Stelle des Dramas, dass der späte Goethe sie vermutlich „bedeutend" genannt hätte, und er verbindet es auf überraschende Weise mit einem Adjektiv, das zum Müßiggang nicht recht zu passen scheint: *edel*. Es handelt sich um den Vers 2596; er steht am Ende der Szene „Hexenküche", die Goethe im Frühjahr 1788 in Rom, also in der wohl produktivsten Mußephase seines Daseins, geschrieben hat. Faust, der sich von dem ihm widrigen Treiben in der Hexenküche durch das im Spiegel erscheinende Phantom der Helena als Inbegriff antiker Idealschönheit hat ablenken lassen, trinkt den von der Hexe unter emphatischem Einsatz ihres gesamten „Hexen-Einmal-Eins" (2552) gebrauten Verjüngungstrank und wird daraufhin von Mephistopheles rasch aus der Hexenküche geführt, dies einerseits in medizinisch-diätetischer Absicht, um Fausts Kreislauf anzuregen und damit dem Trank zu voller Wirkung zu verhelfen, und andererseits, um dessen sich regenerierender Sexualität unverzüglich zu einem Ziel zu verhelfen:

Komm nur geschwind und laß dich führen;
Du mußt notwendig transpirieren,
Damit die Kraft durch Inn- und Äußres dringt.
Den edlen Müßiggang lehr' ich hernach dich schätzen,
Und bald empfindest du mit innigem Ergetzen,
Wie sich Cupido regt und hin und wider springt. (2593–8)

Die Kommentatoren des *Faust* haben sich immer wieder darüber gewundert, dass just die Szene der nordischen „Hexenküche" im Park der Villa Borghese in Rom entstanden ist; dabei verweisen doch diese Verse unmittelbar auf die erotischen Imaginationen der nur wenig später verfassten *Römischen Elegien*. Denn der schon im 2. Vers der 1. Elegie angerufene Genius bezeichnet ja wie der hin und her springende Cupido der mephistophelischen *Faust*-Verse auch den Phallus: „Genius regst du dich nicht?"[3] Er regt sich dann in „Amors Tempel"[4],

[3] Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, Bd. 3.2, München 1990, 39.
[4] Goethe, *Sämtliche Werke*, 39.

womit Goethe eben auch den Schoß der Geliebten bezeichnet, über 24 Elegien hinweg auf beeindruckende Weise, und ein ähnliches Triebschicksal hat Mephistopheles am Ende der Hexenküchenszene offenbar auch für den bis dahin zwar reichlich von den Brüsten der Natur und des Lebens schwadronierenden, die sexuelle Empirie aber vernachlässigenden Faust im Auge. Wenn er Faust einen hin und her springenden Cupido in Aussicht stellt, dann meint er damit eine promiskuitive Lebensweise; er will aus ihm eine Art Don Juan machen, weil ihm das die einfachste Art zu sein scheint, Fausts verlorenes Erkenntnisstreben durch rauschhafte Befriedigung des neu erweckten Lebenshungers auszugleichen. Auf die Gründe, weshalb dies Programm nicht aufgeht, wird zurückzukommen sein. Jedenfalls leitet er dies Programm mit dem Vers ein: „Den edlen Müßiggang lehr' ich hernach dich schätzen". Das Ziel meines Aufsatzes besteht nun allein darin, diesen Vers zu verstehen. Das scheint mir auch deshalb notwendig zu sein, weil diese mephistophelische Rede aus der Aufmerksamkeit der Kommentatoren weitgehend herausgefallen ist. Wer diesen Vers für nicht kommentierungsbedürftig hält, setzt damit allerdings voraus, dass Mephistopheles' Wendung vom „edlen Müßiggang" mit dem von ihm für Faust entworfenen Programm sexueller Promiskuität zusammenfällt, also ein triviales Bordellphantasma bezeichnet. Das aber kann doch schon deshalb nicht sein, weil das erotische Programm des Mephistopheles sich im Drama nicht erfüllt. Was also hat es mit der teuflischen Formel „edler Müßiggang" auf sich?

Sie unterläuft auf irritierende Weise die im SFB 1015 Muße diskutierte Opposition von Muße als einer „produktiven Unproduktivität", also als einer Arbeitszwängen enthobenen Produktivität bzw. als einer künftiges Schaffen anbahnenden temporären Untätigkeit und damit einer Regenerations- und Inkubationsphase von Produktivität, und ihrem negativen Gegenbegriff, dem Müßiggang als einer unproduktiven Zeitverschwendung.[5] Sie tut dies mit der überraschenden Aufwertung des Müßiggangs durch das Epitheton „edel". Dabei muss man sich in Erinnerung rufen, dass der Begriff des Edlen in dem vorrevolutionären Frühjahr 1788, in dem Goethe diese Szene schrieb, noch nicht seinen langen semantischen Umcodierungsprozess vom sozialen Distinktionsbegriff des Edlen als des Adligen zum ständeübergreifenden ethischen Wertungsbegriff, der ein an hohen sittlichen Standards ausgerichtetes Verhaltensideal bezeichnet, abgeschlossen hatte. Welch gewaltigen Unterschied diese beiden Begriffsbedeutungen ausmachen, zeigt sich, nur zehn Verse nachdem Mephistopheles den uns hier interessierenden Vers gesprochen hat, zu Beginn der Straßenszene, in der Faust, nun den Trank im Leibe, ein unbegleitetes junges Bürgermädchen mit den Worten anspricht: „Mein schönes Fräulein, darf ich wagen, / Meinen

[5] Ich verweise hier exemplarisch auf die Einleitung von Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl zu dem Sammelband *Muße und Gesellschaft*, hg. v. Dobler/Riedl, Tübingen 2017, 1–17. Des Weiteren stütze ich mich auf die konzisen Ausführungen in Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, unter Mitarbeit v. Joachim Bauer u. a., Tübingen 2016.

Arm und Geleit Ihr anzutragen?“ (2605 f.). Dies ist edel im Sinne der äußeren Einhaltung eines höfisch-aristokratischen Verhaltensideals, das auch in der Anrede des Mädchens als „Fräulein“ zitiert wird. Sie steht Gretchen aber, weil sie dem bürgerlichen Stande angehört, nicht zu und wird deshalb von ihr sofort zurückgewiesen: „Bin weder Fräulein, weder schön, / Kann ungeleitet nach Hause gehn“ (2607 f.). Fausts Verhalten ist auf der anderen Seite unedel im Sinne eines moralischen Verstoßes, weil er in dieser Szene in aller Öffentlichkeit durch seine rücksichtslose Überschreitung sittlicher Grenzen, die er selbst in Vers 3166 als „Frechheit“ charakterisiert, das tugendhafte junge Mädchen für immer hätte diskreditieren können – zumal er Gretchen ohne dessen Erlaubnis angefasst hat, wie die Regieanweisung „*Sie macht sich los und ab.*“ (nach 2608) zeigt. Man kann also den Beginn der Straßenszene durchaus als Exempelszene für dasjenige lesen, was Mephistopheles kurz zuvor unter „edlem Müßiggang“ verstanden haben mag: das privilegierte Mitglied eines höheren Standes leistet sich einen erotischen Übergriff, für den Mann selbst folgenlos, für das Mädchen aber potentiell vernichtend. Der rasche Wortwechsel zu Beginn der Szene „Straße“ zeigt damit im Übrigen zugleich, wie eng Goethe die Szenen seines Stücks miteinander verbindet.

Die komplexe Semantik von *edel* lässt freilich den schillernden Charakter von Mephistopheles’ Formel „edler Müßiggang“ erst ganz hervortreten. Die Situation wird noch komplizierter dadurch, dass man von Teufeln erwarten darf, dass sie dasjenige, was von deutschen Sonderforschungsbereichen als negativ eingeschätzt wird, also zum Beispiel den Müßiggang, durchaus positiv bewerten. Wo der heutige Leser ein ethisch delikates Oxymoron vor Augen zu haben meint, besteht für Mephistopheles also vermutlich gar kein Widerspruch; ein „Geist der stets verneint“ (1338) muss den Müßiggang schon aufgrund seiner negativen Konsequenzen positiv bewerten. Was aber versteht er dann unter „edel“? Vor allem aber: warum spricht er, wenn er einen positiven Begriff von Müßiggang hat, nicht lieber gleich von Muße, denn er weiß doch, dass er einen Humanisten wie Faust mit nichts weniger wird locken können als mit dem von seinem Stand allerseits verachteten Müßiggang?[6] Dass Faust seine Sätze nicht hört, weil er ganz vom Spiegelbild der Helena okkupiert ist, kann als Argument hier schon deshalb nicht ins Gewicht fallen, weil Mephistopheles ihn in der zitierten Rede direkt anspricht: „Mephistopheles *zu Faust*“ steht deshalb als Regieanweisung eigens über seinen Sätzen. Der Teufel will also ausdrücklich, dass Faust das ihm zugedachte Lebensprogramm „edler Müßiggang“ präzise zur Kenntnis nimmt und sich bewusst zu Eigen macht. Noch einmal: warum dann Müßiggang und nicht Muße? Mit metrischen Gründen wird man dies jedenfalls nicht erklären

[6] Zur Einschätzung von Muße und Müßiggang bei den Humanisten sehr erhellend ist der Beitrag von Linus Möllenbrink, „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere. Die Verbindung von vita activa und vita contemplativa im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)“, in: Dobler/Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 101–139.

können. In der Hexenküche geht es, wie man dort nicht anders erwarten darf, metrisch etwas unordentlich und variationsfreudig zu. Und so spricht Mephistopheles denn auch in seinen an Faust gerichteten Worten in den ersten drei Versen fünfhebig und in den folgenden drei Versen, beginnend mit „Den edlen Müßiggang lehr' ich hernach dich schätzen", sechshebig; diesen Wechsel hätte Goethe leicht vermeiden können, wenn er statt „Müßiggang" *Muße* – das Wort, das es im *Faust* nicht gibt – geschrieben hätte. Aber Goethe wollte die Muße nicht in seiner Tragödie haben, entschied sich deshalb für den Müßiggang und damit zugleich für die teuflisch-paradoxe Veredelung des Unedlen.

Bevor der Philologe ein solches Urteil fällen kann, muss er sich allerdings zunächst davon überzeugen, dass Goethe unter Müßiggang tatsächlich immer nichtsnutzige Zeitverschwendung und damit Müßiggang als negativen Gegenbegriff zu Muße verstanden hat. Genau dies ist aber nicht der Fall, und deshalb scheint mir an dieser Stelle ein Exkurs zu Goethes Wortgebrauch von Muße und Müßiggang notwendig und ein weiterer Exkurs zu seiner Mußepraxis sinnvoll zu sein. Die Wörter *Muße*, *müßig*, *Müßiggang* und *Müßiggänger*[7] gehören sicherlich nicht zu jenen Grund- und Kernbegriffen des Goetheschen Denkens, die von werkkonstitutiver Bedeutung sind. Ihre Verwendung im Goetheschen Werk entspricht also weitgehend dem zeitgenössischen Wortgebrauch; unter Muße wird vorrangig eine von Berufs- und Alltagsgeschäften freie Zeit verstanden, die selbstbestimmt für eigene Interessen und Zwecke genutzt werden kann, wie Goethe unter Müßiggang primär unproduktive Untätigkeit verstand. Wie aber lat. *otium* grundsätzlich beide Wortbedeutungen haben kann, Muße und Müßiggang, so kann *müßig* bei Goethe sowohl eine positive – im Sinne einer schöpferischen kontemplativen Lebensweise – als auch eine pejorative Bedeutung – im Sinne einer passiv-nachlässig-unproduktiven Lebensform – aufweisen. Umgekehrt kann aber auch das Wort *Müßiggang*, wie das *Goethe Wörterbuch* nachweist, bei Goethe eine durchaus positive Bedeutung im Sinne des Mußebegriffs als schöpferisches und erholsames Nichtstun aufweisen; in diesem Sinne schreibt Goethe, um ein zeitlich der Szene „Hexenküche" benachbartes Beispiel zu zitieren, am 12. Mai 1789 an Carl August: „Die schöne Zeit, die mich früh in's Thal lockt und recht zum Müßiggang einlädt, hat mich auch abgehalten Ihnen zu schreiben."[8] Er hätte seinen morgendlichen Müßiggang also auch ohne weiteres als edel apostrophieren können.

Diese positive Bewertung des Müßiggangs nun dürfte mit Goethes italienischen Erfahrungen im Vorfeld der Niederschrift der Szene „Hexenküche" zusammenhängen: mit der Erfahrung vor allem, dass gerade solche Menschen, denen exzessiver Müßiggang vorgeworfen wird, in Wahrheit unablässig tätig

---

[7] Ich verweise hier grundsätzlich auf die entsprechenden Artikel im *Goethe Wörterbuch*, Bd. 6, 4. Lieferung, Stuttgart 2014, Sp. 401–407.

[8] *Goethes Werke*, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, IV. Abt., Bd. 9, Weimar 1891, 116.

sein können, Müßiggang mithin mit intensiver produktiver Tätigkeit einhergehen kann, die aber für den ungeschulten oder voreingenommenen Blick verborgen bleibt. Diese Erfahrung und diese Einsicht waren für Goethe in Italien von geradezu lebensentscheidender Bedeutung, denn sie betrafen, wie ihm sehr wohl bewusst war, zugleich die Außenwahrnehmung seiner eigenen sich ständig verlängernden italienischen Existenz. Der Minister des Herzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach, der sich auf so überraschende Weise in einen unabsehbar langen und zugleich eminent komfortablen Urlaub verabschiedet hatte, konnte ja nie aus dem Bewusstsein verlieren, dass er im grämlichen Blick der in Weimar Zurückgebliebenen als in Italien lustvoll sein Leben genießender Müßiggänger erscheinen konnte, ja vielleicht sogar musste. Goethe begegnete diesem unablässig im Raume schwebenden Vorwurf auf ingeniöse Weise mit den Mitteln des aufgeklärten Empirikers, dessen Ziel die Vorurteilskritik ist. Er wusste, dass in ganz Nordeuropa als Inbegriff unbeirrbaren Müßiggangs die neapolitanischen Lazzaroni galten; von ihnen konnte er in seinem Reiseführer, Johann Jakob Volkmanns *Historisch-kritische Nachrichten von Italien*, lesen: „Es gibt in Neapel zwischen dreißig und vierzigtausend müßige Leute, welche keine bestimmte Geschäfte haben, und auch nicht verlangen." Diese Müßiggänger kommen, so Volkmann, mit ein wenig zerschlissenem Tuch als Bekleidung, sechs Pfennigen am Tag für ihren Lebensunterhalt und einer Bank aus, auf der sie nachts schlafen: für Volkmanns Utilitarismus eine gigantische Verschwendung von Arbeitskraft und zugleich ein Zeichen moralischer Verwilderung, denn diese Institutionalisierung des Müßiggangs habe Neapel daran gehindert, zu einem „viel mächtigeren Reich" zu werden.[9]

Volkmanns Urteil über den neapolitanischen Müßiggang begegnete Goethe mit den Mitteln eines empirisch verfahrenden Ethnographen; das Resultat bildet eine der erstaunlichsten Passagen in der *Italienischen Reise*: eine empirische Studie zur Wirtschafts- und Sozialstruktur Neapels, erschienen zuerst 1788, also im Entstehungsjahr der Szene „Hexenküche", in Wielands *Teutschem Merkur*. Bei Volkmanns Einschätzung, dass in Neapel dreißig- bis vierzigtausend „Müßiggänger" leben, müsse es sich, so stellt Goethe eingangs auf der Grundlage „einiger erlangter Kenntnis des südlichen Zustandes" fest, wohl um „eine nordische Ansicht" handeln, „wo man jeden für einen Müßiggänger hält der sich nicht den ganzen Tag ängstlich abmüht".[10] Dieses „nordische" Vorurteil konfrontiert Goethe nun zunächst mit der schlichten Beobachtung, dass er in Neapel zwar „sehr viel übelgekleidete Menschen" habe bemerken können, „aber keine unbeschäftigte". Er habe sich deshalb dazu entschlossen, die unteren Stände Neapels nach Merkmalen wie „Kleidung, Betragen [im Sinne von ha-

[9] Zit. nach dem Kommentar zu: Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, Bd. 15, *Italienische Reise*, hg. v. Andreas Beyer/Norbert Miller, München 1992, 1070.

[10] Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 15, 404.

bitualisiertem Verhalten], Beschäftigung zu beurteilen und zu klassifizieren"[11]; Kutscher, Lastträger, Schiffer, Fischer, Müllwerker, Erfrischungsverkäufer, Kleinkrämer, Trödler und viele andere soziale Gruppen treten dabei in seinen Blick. Bei der Beobachtung all dieser Menschen, die für Volkmann das Heer der Müßiggänger bilden, gelangt Goethe zu der Einsicht, dass ihr angeblicher Müßiggang nichts anderes sei als die durch äußere Gründe erzwungene Unterbrechung von Arbeit: „Ich fing meine Beobachtung bei früher Tageszeit an, und alle die Menschen die ich hie und da still stehen oder ruhen fand waren Leute, deren Beruf es in dem Augenblick mit sich brachte."[12] Mit anderen Worten: wo das nordische Vorurteil nur Müßiggänger gewahrt, erblickt Goethe tätige und produktive Menschen, die das soziale Leben eines großen Gemeinwesens ökonomisch tragen und funktional organisieren, und wenn man sie in Muße sieht, dann sind dies jene Situationen, in denen der Kutscher nach einem Kunden Ausschau hält, der Lastträger keinen Auftrag hat, der Fischer auf günstigen Wind wartet. So löst sich das nur an der schlechten Kleidung orientierte Sozialstereotyp vom neapolitanischen Müßiggänger vor Goethes Augen auf: „dies ist deswegen noch kein Faulenzer, kein Tagedieb! Ja ich möchte fast das Paradoxon aufstellen, daß zu Neapel verhältnismäßig vielleicht noch die meiste Industrie in der ganz niedern Klasse zu finden sei."[13]

Man sieht, wie diese soziale Umwertung der Lazzaroni die höheren Stände in Mitleidenschaft zieht: Der Müßiggang der Aristokratie erscheint als unedel, weil unproduktiv, während der angebliche Müßiggang der niederen Stände als edel, weil produktiv, bewertet wird. Goethe verwendet hier das Adjektiv „edel" nicht, aber er nimmt doch in seiner empirischen Studie eine Umwertung vor, die die Leistungsethiker in der Sphäre des Müßiggangs verankert: die Lazzaroni als edle Müßiggänger, deren Mühen den Bestand des Gemeinwesens sichern. Man versteht nun, warum Müßiggang bei Goethe nicht zwingend der negative Gegenbegriff zur positiv gesehenen Muße sein kann. Die Rehabilitation der neapolitanischen Müßiggänger als besonders produktive Bevölkerungsgruppe definiert in der *Italienischen Reise* jedenfalls das sozialgeschichtliche Vorfeld, aus dem sich wenig später Mephistopheles' Prägung vom „edlen Müßiggang" entfalten kann. Und zugleich bildet diese auf Empirie gestützte Umwertung des neapolitanischen Müßiggangs das Kernmodell für jene umfassende Umcodierung des Müßiggangs, als welche der Text der *Italienischen Reise* insgesamt gelesen werden kann.

Tatsächlich bildet die Italienreise der Jahre von 1786 bis 1788 die größte Mußephase in Goethes Leben – dies durchaus im SFB-tauglichen Sinne einer abgegrenzten Periode der Freiheit von temporalen und lokalen Zwängen, in der die Aufhebung kontinuierlicher Leistungserwartungen besondere, im Einzelnen

---

[11] Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 15, 405.
[12] Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 15, 405.
[13] Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 15, 408.

nicht kalkulierbare Formen der Produktivität freisetzt. Wie sich diese Freisetzung von Produktivität im Falle von Goethes Italienreise im Einzelnen vollzogen hat, ist oft dargestellt worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Goethe sah sich allerdings, wie bereits angedeutet, in Italien mit einem Problem konfrontiert, das sich von Rom aus nur schwer steuern ließ: demjenigen der Weimarer Außenwahrnehmung seiner Italienreise, das umso brisanter wurde, je länger sein Italienaufenthalt sich hinzog. Dies Wahrnehmungsproblem basierte auf der Alternative: Muße oder Müßiggang? Es war ja für die in Weimar Zurückgebliebenen je nach Affekt- und Informationslage schwer auszumachen, ob Goethe als Müßiggänger in Rom nur sein Leben genoss und sich mit Kunst und Konkubinen auf angenehme Weise die Zeit vertrieb oder ob er in Muße, befreit von den Routinen des Alltags, seinem Leben produktiv neue Form, neuen Stoff, neuen Gehalt gab, um dies seinen Aufgaben als Dichter, Minister, Wissenschaftler später zugute kommen zu lassen. Und da Goethe befürchten musste, dass man in ihm primär den Müßiggänger sah, der sich seinen beruflichen Verpflichtungen entzog, war er von Anbeginn darum besorgt, seinen italienischen Aufenthalt in der Kommunikation mit den Weimarer Freunden als edlen Müßiggang darzustellen: also als einen durch fortwährende Mühe gesteigerten Genuss.

Tatsächlich hat Goethe seine italienische „Wiedergeburt", den komplexen Prozess seiner seelisch-sittlichen Erneuerung mit dem Ziel einer Umarbeitung seines Ich „von innen heraus", als das Ergebnis eines rastlosen Studiums der äußeren Welt verstanden, das er nur zu erreichen vermochte, wenn er Rom als eine große „Schule" definierte. Deshalb wird *Mühe* in seinen brieflichen Mitteilungen aus Italien zum Komplementärbegriff von *Genuss*: „Und doch ist das alles mehr Mühe und Sorge als Genuß."[14] So schreibt er schon am 20. Dezember 1786 aus Rom an die Weimarer Freunde, und am 12. September 1787, als er sich zur Verlängerung seines Romaufenthalts um ein weiteres Jahr entschlossen hat, heißt es: „Es bleibt wohl dabei, meine Lieben, daß ich ein Mensch bin, der von der Mühe lebt. Diese Tage her habe ich wieder mehr gearbeitet als genossen."[15] Hier operiert Goethe bereits implizit mit dem Lazzaroni-Argumentationsmodell, das er vier Monate zuvor als Ethnograph in Neapel entwickelt hatte: in der von Vorurteilen gesteuerten „nordischen Ansicht" mag, was er in Rom tut, als das Leben eines Müßiggängers erscheinen, in Wahrheit aber sind es, von den nötigen Ruhepausen unterbrochen, Mühe und Arbeit, die sein Leben bestimmen. Was aus der Perspektive der Weimarer Routinen als Müßiggang erscheinen kann, ist, so will er plausibel machen, tatsächlich eine höhere Produktivität, die allen zugute kommen wird – welcher Müßiggang hätte schließlich edler sein können als derjenige, aus dem *Iphigenie*, *Egmont*, *Tasso*, die Urpflanze und überdies noch ein paar Szenen des *Faust* erwachsen sind? Goethe hätte auch sagen können: die

---

[14] Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 15, 177.
[15] Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 15, 479.

meiste Industrie ist wie bei den neapolitanischen Lazzaroni bei mir zu finden. Es muss Goethe im Frühjahr 1788, als er seinen Abschied aus Rom schon vor Augen hatte, in Villa Borghese diabolische Freude bereitet haben, Existenzweise und Ertrag seines Italienaufenthalts dadurch ins Enge zu ziehen, dass er die Formel „edler Müßiggang" prägte und sie einem besonders schlauen Teufel in den Mund legte. Denn er wusste nun, was auch Mephistopheles am Ende der Szene „Hexenküche" weiß: dass es für einen frucht- und ergebnislos in seiner nordischen Enge verhausten deutschen Gelehrten oder Dichter oder Minister keine bessere Lösung und wirksamere Rettung geben konnte als den Absprung in den „edlen Müßiggang" des Südens; sein Autor hatte es Faust gerade vorgemacht.

So wird Goethes *Italienische Reise* zum Modell jenes „edlen Müßiggangs", welches das negative Vorurteil über den Müßigen mit dem Nachweis in der Muße gesteigerter Produktivität aus dem Felde schlägt. Es ist allerdings schwer vorstellbar, dass Goethe am Ende seiner Italienreise dem Teufel just diese Formel, die seine eigene Italienerfahrung pointiert zusammenfasst, nur deshalb in den Mund gelegt haben soll, um Faust die Karriere eines erotischen Wüstlings antreten zu lassen. Vielleicht wohnt dieser Wendung also – vor dem Hintergrund von Goethes Italienerlebnis – gar keine teuflische Ironie inne, und vielleicht möchte Mephistopheles Faust mit dem Satz „Den edlen Müßiggang lehr' ich hernach dich schätzen" nur zu ausgedehnten Reisen raten, die erste am besten gleich nach Rom in die Villa Borghese. Eine solche Strategie freilich würde voraussetzen, dass Faust überhaupt zur Muße bzw. zum „edlen Müßiggang" im bisher beschriebenen Sinne fähig ist. Man muss die Frage nach der Fähigkeit Fausts zur Muße auch deshalb stellen, weil der Szene „Hexenküche" mit „Auerbachs Keller in Leipzig" bereits eine Szene vorangegangen ist, in der Mephistopheles den eben seiner Studierstube entronnenen Faust mit den Wonnen des Müßiggangs vertraut zu machen versucht hat. Aber die dem dortigen Säufermilieu abgewonnenen Scherze entlocken Faust als Reaktion nur den einen Satz „Ich hätte Lust nun abzufahren" (2296), und damit werden die Zweifel an Fausts Fähigkeit zur Muße allenfalls negativ bestätigt. Der Fehlschlag von Mephistopheles' erstem Versuch, Faust zum Müßiggang zu bekehren, gibt freilich seinem Versprechen am Ende der Folgeszene, ihn mit „edlem Müßiggang" vertraut zu machen, einen zusätzlichen Sinn: er weiß nun, dass er diese Seele nicht mit den billigsten Effekten aus dem Programm eines metaphysischen Entertainers, wie sie allenfalls für den unedlen Müßiggang studentischer Trunkenbolde taugen mögen, wird gewinnen können. Insofern wohnt der Ankündigung des von nun an „edlen Müßiggangs" ein Element qualitativer Steigerung inne.

Tatsächlich ist Faust ja durchaus dazu fähig, müßig zu sein und die Muße positiv auf sich wirken zu lassen; Mephistopheles weiß dies genau und hat es sich bereits zunutze gemacht. Schon die Dramaturgie dieser Tragödie der Rastlosigkeit setzt Fausts Fähigkeit zur Muße voraus; tatsächlich lässt sich ewiges Streben

dramatisch wirksam nur vor dem Hintergrund seiner Alternative, eines Lebens in Ruhe und Muße, gestalten. Deshalb entwirft Goethes Drama immer wieder Ruhezonen sowohl in der Existenz Fausts als auch in Gestalt ihm gegenübergestellter Kontrastfiguren: Szenen und Augenblicke des Verharrens und des Stillstands, der Ruhe und der Muße, auch der Kontemplation. Sie bestimmen nicht den Grundcharakter des Dramas, aber sie steigern ihn durch die Evokation von Gegenmodellen zum Trauerspiel des unaufhörlichen Strebens. Es wäre nun ein eigenes Thema, dieser Dramaturgie des Innehaltens, das sich bis zur Kontemplation steigern kann, und seiner strukturellen Funktion im *Faust* im Einzelnen nachzugehen. Ich will hier zumindest darauf hinweisen, dass Goethe sie schon am Ende des „Prologs im Himmel" mit weit reichenden Folgen zur Geltung bringt. Dort verabschiedet der Herr zunächst den Teufel als den „Schalk" (339), der den Menschen beständig in Unruhe erhält und ihn damit zu produktiver Tätigkeit anreizt; danach wendet er sich den drei Erzengeln zu, die mit ihrem Sonnengesang den „Prolog" eröffnet hatten:

Doch ihr, die echten Göttersöhne,
Erfreut euch der lebendig reichen Schöne!
Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfass' euch mit der Liebe holden Schranken,
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken. (344–9)

Diese Verse stellen der Unruhe des falschen Gottessohns, des „Schalks" Mephistopheles, die ewige Ruhe der „echten Göttersöhne" gegenüber, deren Privileg es ist, die göttliche Schöpfungsordnung in kontemplativer Stille, als höchste Form der Muße, zu reflektieren und die ewigen Gesetze des Werdens und der Verwandlungen des Lebens in der Fülle der Erscheinungen zu erkennen: „Befestiget mit dauernden Gedanken". Die Erzengel sind also Reflexionsmedien der göttlichen Weltordnung, die die Gesetze des Lebens nur deshalb erfassen können, weil sie in der Götterstille ewiger Kontemplation als äußerster Steigerungsform der Muße verharren.

Wenn man sich danach fragt, warum Goethe den Herrn sich an dieser Stelle und in dieser Form noch einmal an die Erzengel wenden lässt, dann kann die Antwort nur lauten: weil damit bereits im Prolog alle Versuche Fausts zur Erkenntnis dessen, „was die Welt / Im Innersten zusammenhält" (382 f.), also der Gesetze der wirkenden Natur, des schöpferischen Lebens, der Harmonie des Alls, von Anbeginn für vergeblich, nutzlos, zwecklos, hinfällig, mit einem Wort, für müßig erklärt werden. Von dieser schmalen Ruhezone kontemplativer Muße fällt ein vernichtendes Licht auf das gesamte Drama, das folgen wird: denn im Licht der unbedingten Ruhe der Erzengel, die ihnen die ewigen Gesetze des Lebens zu reflektieren erlaubt, treten nun die unbedingte Unruhe Fausts, der die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens zu transzendieren versucht,

und damit seine Unfähigkeit, die wirkenden „Kräfte der Natur" (438) in seiner Seele zu spiegeln und wie die Erzengel das ewige Gesetz in der „schwankenden Erscheinung" zu erkennen, erst in ganzer Schärfe hervor. Mit diesen sechs Versen liefert der Herr den Maßstab, an dem alle Ansprüche Fausts zerschellen werden; sie entscheiden über sein Drama, bevor es überhaupt begonnen hat (übrigens bis hin zur Evokation des Rettungsmittels, das Faust am Ende zuteil wird: „Umfass' euch mit der Liebe holden Schranken"; was das für einen strebenden und deshalb irrenden Menschen bedeutet, wird die Bergschluchtenszene aufs schönste erweisen). Seine katastrophale Konfrontation mit dem Erdgeist besiegelt dann nur noch in dramatischer Aktion die Erkenntnis, die der Wendung des Herrn an die Erzengel innewohnt: die von ewigen gestaltenden Kräften geordnete göttliche Weltordnung ganz zu erkennen, ist dem Menschen versagt und allenfalls transzendenten Wesen vorbehalten – in den Worten der ruppigen Zurückweisung Fausts durch den Erdgeist: „Du gleichst dem Geist den du begreifst, / Nicht mir!" (512 f.). Und schon gar nicht den Erzengeln. Mephistopheles bestätigt dies Faust lakonisch nach dem Pakt: „Glaub' unser einem, dieses Ganze / Ist nur für einen Gott gemacht!" (1780 f.).

Mit dieser scharfen Konfrontation von göttlicher Stille und menschlicher Ruhelosigkeit, produktivster Muße und fruchtloser Unrast, entwickelt Goethe gleich zu Beginn seines Dramas jene Kontrastdramaturgie, die ihm immer wieder die innere Getriebenheit Fausts in ihrer Dynamik und in ihren Wirkungen durch Mußezonen zu profilieren und zu steigern erlaubt. Ich will im Folgenden nur eine dieser Mußephasen etwas genauer in den Blick nehmen: die Szene „Vor dem Tor", die auf Fausts durch den Ostergesang abgebrochenen Selbstmordversuch folgt. Es ist die größte Mußeszene, die Faust im gesamten Drama zuteilwird, vergleichbar nur mit der Szene „Anmutige Gegend" zu Beginn des Zweiten Teils der Tragödie, denn hier wie dort geht es um Rekreation durch Muße, durch eine temporäre Unterbrechung permanenter Tätigkeit und unablässigen Getriebenseins durch eine Ruhephase. Der Begriff der Rekreation ist durchaus wörtlich zu nehmen: es handelt sich hier wie dort um einen Akt der Wiedergeburt nach dem typologischen Muster der Auferstehung Christi, hier nach dem Selbstmordversuch, dort nach dem katastrophalen Ende der Gretchentragödie. Und hier wie dort bezeugt sich diese Wiedergeburt darin, dass Faust, eingebettet in die hier im Frühling, dort nach dem Sonnenaufgang regenerierte und damit zugleich regenerierende Kraft der Natur, in intentionsloser Muße in staunender Bewunderung der Schöpfung verharrt. In der Szene „Vor dem Tor" zeichnet Faust, beginnend mit den Versen „Vom Eise befreit sind Strom und Bäche / Durch des Frühlings holden, belebenden Blick" (903 f.), eines der schönsten Landschaftspanoramen der Goetheschen Poesie, in das am Ende auch die Bevölkerung in teleologischer Perspektive einbezogen wird: „Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein" (940). Und in der Szene „Anmutige Gegend" entwirft Faust einen vom Licht der aufgehenden Sonne sukzessive erfassten

grandiosen Landschaftsprospekt von den Gebirgsgipfeln bis in die Tiefe der Täler, in dem er seinen regenerativen Geborgenheitsraum findet: „Ein Paradies wird um mich her die Runde“ (4694). Hier wie dort bedarf es strukturell dieser Rekreation, um jeweils die Handlung mit den erneuerten Kräften des Protagonisten wieder in Gang zu setzen, und wenn es sich hier wie dort um Szenen der Muße und nicht der Erholung handelt, dann deshalb, weil sie Faust zwar nicht als Wissenschaftler, aber doch in einem Akt ästhetisch produktiver, die Welt schöpferisch erschließender Weltaneignung zeigen, ohne doch zur göttlichen Wahrheit ihrer innersten gesetzlichen Ordnung vordringen zu wollen; deshalb schließt die Mußeszene der „Anmutigen Gegend“ mit dem Fausts Erkenntniswillen ein Maß setzenden Eingeständnis: „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben“ (4727). Sie leitet direkt über zum 1. Akt des Zweiten Teils und damit zu dem farbigen Panorama der die „Kaiserliche Pfalz“ bevölkernden gänzlich unproduktiven *leisure class*.

Die Rekreation des schon zum Tode Entschlossenen in dem „vor dem Tor“ sich entfaltenden Bild des erneuerten Lebens im entspannten Gespräch mit seinem Assistenten Wagner und mit dem Volk, vertreten durch einen alten Bauer, dient hingegen einem ganz anderen Zweck: demjenigen, Faust auf psychologisch ingeniöse Weise vorzubereiten für den Teufelspakt. Denn Muße macht eben auch wehrlos gegenüber seelischen Anfechtungen. Die Muße des Osterspaziergangs, in der Faust sich freimacht von den Routinen des akademischen Alltags, lässt ihn nämlich zugleich schutzlos werden gegenüber psychischen Belastungen, unbewältigter Schuld und plötzlich auftauchenden Erinnerungen, die er im Alltagsgetriebe in unablässiger Tätigkeit überspielen und verdrängen kann. Goethes psychologische Klugheit gestaltet diesen Prozess nach dem Modell der Wiederkehr des Verdrängten. Um das Glück seiner Rekreation voll zu machen, spricht Faust ein alter Bauer an, reicht ihm einen „Erquickungs-Trank“ (991), also einen im wahrsten Wortverstand belebenden Trank, und ruft ihm dann in Erinnerung, was einst während einer Pestepidemie Fausts Vater und der junge Doktor selbst zur Rettung der Bevölkerung unternommen hatten. Der Bauer und Wagner können nicht ahnen, wie deprimierend diese Erinnerung für den sich wieder dem Leben zuwendenden Faust sein muss; der Prozess der Rekreation wird sofort unterbrochen, Faust ist gezwungen zu rasten und sich auf einen Stein zu setzen, weil er nun in seiner Muße von seinen Erinnerungen und von seinem Schuldbewusstsein überfallen wird. Es sind die Erinnerungen eines medizinischen Massenmörders, der die von seinem Vater nach alchemistischen Rezepten sinn- und verantwortungslos zusammengebrauten Medikamente „an Tausende“ von Pestkranken ausgeteilt und damit „weit schlimmer als die Pest getobt“ hatte (1052 f.).

Die Muße, wer wüsste dies nicht, ist eben nicht nur der Raum der schöpferischen Erneuerung, sie ist auch der Raum des psychischen Preisgegebenseins, in dem die unbewachte Seele von Schuldgefühlen und von unbewältigten Er-

innerungen schutzlos überschwemmt werden kann. Ebendies widerfährt Faust, und die Folge ist, dass er in „Trübsinn" (1069) verfällt. Er versucht zwar, diesen Anfall von Melancholie, der ihn förmlich auf einen „Stein" (1022), das unverzichtbare Attribut des Melancholikers, niederdrückt, dadurch zu überwinden, dass er sich vorstellt, mit der sinkenden Sonne im „göttergleichen Lauf" (1080) – darunter tut er es ja nicht – über die Gebirge davonzuziehen, aber ganz gelingt ihm die Überwindung des Trübsinns nicht mehr. Im Gegenteil: die Klugheit des Dramatikers Goethe will es, dass sich der Blick Fausts mit dem Sinken der Sonne und damit der Verdunkelung der äußeren Welt nun nach Innen zu wenden und Faust psychische Introspektion zu betreiben beginnt: bekanntlich das sicherste Mittel zur Vertiefung der Depression. Dabei wird er sich seiner fundamentalen seelischen Zerrissenheit bewusst: „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust" (1112) – und als Rettungsmittel fällt ihm in dieser Situation schwärzester Seelenverfinsterung nur intensivste äußere Reizüberflutung ein: „führt mich weg, zu neuem buntem Leben!" (1121). Und genau in diesem Augenblick zeichnet sich im grauen Nebel der Dämmerung der Schemen eines Pudels ab; diese gequälte Seele ist nun bereit für die Zerstreuungsangebote eines Teufels.

Goethes psychologische Klugheit, die Fausts Muße vor dem Tor einen manisch-depressiven Verlauf gibt, ist nicht hoch genug zu bewundern, denn tatsächlich bietet ja die Muße je nach der seelischen Komplexität desjenigen, der sich ihr hingibt, beide Möglichkeiten. Faust, der ohnehin über zwei Seelen verfügt, kostet sie beide aus: zunächst die der seelischen Elevation, dann die des psychischen Absturzes. Die Szene „Vor dem Tor" ist eine große dramatische Studie über die seelische Ambivalenz der Muße, die psychologisch klügste, die es gibt. Wenn sich an deren Ende die Gestalt des Teufels abzeichnet, so kann, wer will, darin eine ferne Wirkung der mittelalterlichen Dämonisierung der *acedia* erblicken, in der sich die Seele den Anfechtungen des Teufels preisgibt. Nötig ist dies keineswegs; Anthropologie und Erfahrungsseelenkunde der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatten hinreichend psychologisches Wissen aufgehäuft, um Goethes manisch-depressive Mußeszene möglich zu machen. Die seelischen Spannungen, denen Goethe seinen Helden in ihr unterwirft, machen jedenfalls völlig plausibel, dass diese Seele reif ist für den Zugriff eines metaphysischen Unterhaltungsvirtuosen, und wer sich in die Hände solcher Leute begibt, ist bekanntlich verloren. Wer eine solche Szene durchlebt hat, wie sie Faust „Vor dem Tor" zuteil wird, wird sich im übrigen davor hüten, sich danach noch einmal freiwillig der Muße hinzugeben; dies wird im Falle Fausts auch nie wieder geschehen. Kaum hat er den Pakt mit Mephistopheles unterschrieben, spricht er den Satz, nach dem er fortan leben wird und der keinen Raum für Muße mehr lässt: „Nur rastlos betätigt sich der Mann." (1759)

Und damit gewinnt von der Szene „Vor dem Tor" aus die durch Goethes Italienerlebnis nobilitierte Wendung des Mephistopheles vom „edlen Müßiggang" ihren Sinn, besser gesagt: einen Sinn. Denn Mephistopheles hat ja mitgehört,

was der in seiner Studierstube vorzeitig gealterte Akademiker zur Überwindung seiner Depression sich vor dem Tor gewünscht hat. Ihn dürstet nach der Sonne: „Ich eile fort ihr ew'ges Licht zu trinken, / Vor mir den Tag, und hinter mir die Nacht, / Den Himmel über mir und unter mir die Wellen" (1086–8). Das ist das touristische Hohelied der deutschen Sehnsucht nach dem Süden, und was jetzt nur noch fehlt, ist ein Flugzeug: „Ja, wäre nur ein Zaubermantel mein! / Und trüg' er mich in fremde Länder, / Mir sollt' er um die köstlichsten Gewänder, / Nicht feil um einen Königsmantel sein" (1122–5). Mephistopheles, der über ein teuflisch gutes Gedächtnis verfügt, wird sich am Ende der Hexenküchenszene daran erinnern; er hat hier erneut bemerken können, wie verhasst Faust das nordische Ambiente mittlerweile ist, und nun, da er ihn gründlich verjüngt hat, kann er dessen seit der Szene „Vor dem Tor" virulente Sehnsucht nach touristischer Welterschließung immer der Sonne nach ins Werk setzen: die Reise durch die kleine und die große Welt kann jetzt beginnen. Dies kündigt er Faust nun mit seiner programmatischen Formel nach der Verjüngung an: „Den edlen Müßiggang lehr' ich hernach dich schätzen". Müßiggang fern von den beruflichen Alltagsroutinen, aber veredelt durch produktive Welterschließung nach dem italienischen Muster von Fausts Autor: ist es also das, was Mephistopheles mit diesem Vers Faust in Aussicht stellt? Es spricht jedenfalls nichts dagegen, dass sich dies situativ genau so verhält: der Teufel kündigt Faust seinen Aufbruch aus der Enge in die offene Welt an.

Auch die ironisch-erotische Bedeutung der Wendung „edler Müßiggang", die eingangs erwogen wurde, widerspricht dieser Lesart nicht. Denn einerseits darf man beim Teufel eine gewisse Neigung zu Ambiguitäten voraussetzen, andererseits schließt der „edle Müßiggang" produktiver Welterkundung erotische Aktivitäten keineswegs aus, im Gegenteil. Wer hätte dies besser wissen können als Goethe auf dem Höhepunkt seiner römischen Faustina-Affäre[16] (und hier gibt nun die Namensverwandtschaft zwischen dem 1788 in der Hexenküche seine Sexualität entdeckenden Faust und Goethes römischer Geliebter in diesem Jahre doch entschieden zu denken). Es mag also tatsächlich sein, dass 1788, als Goethe diese Szene schrieb, für den Autor die sexuelle Bedeutung dieses Verses noch dominiert hat, zumal er sie mit dem Satz „Du siehst, mit diesem Trank im Leibe, / Bald Helenen in jedem Weibe." (2603 f.) abschließt, der Faust das Triebschicksal eines Don Juan, der jede Frau begehren muss, in Aussicht stellt. Aber auch wenn sich dies Triebschicksal schon in der folgenden Szene, in der Faust gleich das erstbeste Mädchen, das ihm über den Weg läuft, so rasch wie möglich in seinem Bett haben will, zu erfüllen scheint, hat doch Goethe seinem Faust dieses ihm von Mephisto ausersehene Geschick erspart und ihn stattdessen als Liebenden nur im Verhältnis zu zwei Frauen gezeigt: zu dem der bürgerlichen

---

[16] Dazu immer noch besonders erhellend Robert Zapperi, *Das Inkognito. Goethes ganz andere Existenz in Rom*, München 1999.

Wirklichkeit angehörenden Gretchen und zu der Idealschönheit verkörpernden mythischen Helena. Er hat dies nicht deshalb getan, weil das Drama des unstillbaren Begehrens trivial wäre; dass es dies nicht ist, weiß die Weltliteratur seit Tirso de Molinas *Burlador de Sevilla* besser. Sondern er hat ihm das Don Juan-Geschick deshalb erspart, weil sich das Thema nach der Niederschrift der Hexenküchen-Szene rasch für immer erledigt hatte: spätestens als Goethe nach seiner Rückkehr aus Italien Mozarts am 29. Oktober 1787 in Prag uraufgeführten *Don Giovanni* kennenlernte; von da an kam für Goethe eine dramatische Überlagerung der beiden frühneuzeitlichen Mythen der Grenzüberschreitung, Fausts und Don Juans, nicht mehr in Frage. *Don Giovanni* war für ihn die Oper aller Opern; 68mal wurde das Werk unter seiner Direktion aufgeführt.[17] Faust als einen zweiten Don Juan auf die Bühne zu bringen, war somit für ihn ausgeschlossen. Es mag also durchaus sein, dass Goethe, als er im Frühjahr 1788 Mephistopheles den Vers „Den edlen Müßiggang lehr' ich hernach dich schätzen" sprechen ließ, noch primär im Sinne hatte, Faust seinen Erkenntnisekel sexuell kompensieren zu lassen; sehr rasch muss ihn aber sein Theatergenie im Zuge des Erfolgs von Mozarts *Don Giovanni* davon überzeugt haben, dass dies nur zu einer dünnen Reprise des da Ponte/Mozartschen Handlungsmusters hätte führen können. Mit anderen Worten: selbst wenn bei der Niederschrift der Szene „Hexenküche" im Jahre 1788 die ironisch-sexuelle Bedeutung der Wendung „edler Müßiggang" dominiert haben mochte, so musste diese sich bei der weiteren Arbeit am Drama notwendig ausdünnen und hinter andere Bedeutungen zurücktreten – etwa derjenigen von der produktiven Welterschließung jenseits der beruflichen Konventionen, die sich von der Szene „Vor dem Tor" aus entfaltet und die ja auch Fausts weiterem Weg durch die kleine und die große Welt entspricht.

Ganz genügen will mir aber auch diese Lesart noch nicht, und dies deshalb, weil sie zwar dem Handlungsverlauf des Dramas gerecht werden mag, nicht aber dessen metaphysischem Rahmen, und weil sie zwar gewiss auf die dramatische Situation bezogen plausibel ist, aber nicht das Dramenganze im Blick hat. Der „Prolog im Himmel" und mit ihm die metaphysische Rahmung von Fausts Drama ist, auf der Grundlage älterer Überlegungen, erst um 1800 entstanden, und von ihm aus gewinnt, mag dies von Goethe so geplant gewesen sein oder nicht, die 1788 entstandene Wendung „edler Müßiggang" einen neuen Sinn, der nun Fausts gesamten Lebensgang umfasst. Alles, was Faust nach dem Verlassen der Hexenküche treiben wird, ist, so kündigt Mephistopheles in diesen Worten an, vor dem Horizont der Ewigkeit, der im „Prolog" sich öffnet, nichts anderes als „edler Müßiggang": edel gewiss, weil hier ein Mensch immer strebend sich bemüht, Müßiggang ebenso, weil bei all seinem Streben und Tun nichts Schöp-

[17] Vgl. hierzu Tina Hartmann, *Goethes Musiktheater. Singspiele, Opern, Festspiele, ‚Faust'*, Tübingen 2004, 279 ff.

ferisches, Bleibendes, Positives entsteht. Die Worte des Herrn haben im „Prolog“ Fausts Erkenntnisstreben für immer eine unübersteigbare Grenze gezogen; sie wird er an keiner Stelle überschreiten, und so bleiben ihm die ewige Ordnung des Alls und die Gesetze des wirkenden Lebens für immer verschlossen. Während die Erzengel zu Beginn des Dramas in die Ewigkeit blicken und in der Fülle der Erscheinungen die dauernden Gesetze erkennen, wird Faust an dessen Ende „im höchsten Alter“ (so die Regieanweisung zur Szene „Palast“) die Idylle von Philemon und Baucis vernichten, um sich dort einen „Luginsland“ zu errichten und wie die Erzengel „ins Unendliche zu schaun“ (11.344 f.); unmittelbar nachdem er diesen Wunsch ausgesprochen hat, wird er erblinden. Diese Inversion des Blicks ins All der göttlichen Schöpfung, die zugleich eine strukturelle Klammer für das gesamte Drama schafft, repräsentiert die Katastrophe des Erkenntnisstrebens, wie zugleich die Verweigerung eines Abschiedsblicks auf das von Faust Geleistete – „zu sehn was alles ich getan“ (11.246) – dessen Untergang antizipiert.

Derjenige, der als Übersetzer der Evangelien vor Antritt seines Weges in die Welt dekretiert hatte: „im Anfang war die Tat!“ (1237), wird noch auf dem „Hochgebirg“ Mephistopheles mit den Worten zurechtweisen: „Die Tat ist alles, nichts der Ruhm“ (10.188). Der Teufel aber weiß es besser: alle Taten Fausts münden in die Vernichtung. Im Ersten Teil der Tragödie bringt Faust nur eines zustande: ein leidenschaftlich liebendes und begehrendes Mädchen zugrunde zu richten; allenfalls ein Teufel kann seine Freude daran haben. Und die Bilanz des Zweiten Teils der Tragödie fällt nicht besser aus. Goethes Entschluss, im Frühjahr 1831, also in der letzten Phase seiner Arbeit an dem Drama, dem weitgehend schon fertigen 5. Akt eine Philemon und Baucis-Szene voranzuschalten, war identisch mit dem Entschluss, Fausts gesamtes Werk der Vernichtung anheimzugeben. In Ovids *Metamorphosen* werden Philemon und Baucis von den Göttern auf eine schützende Anhöhe gerettet, weil sie Zeus und Merkur bei sich beherbergt hatten; das umliegende Land und die dort Lebenden aber werden von Neptun mit einer Flut ausgelöscht, weil seine Bewohner den Göttervater von ihren Türen gewiesen hatten. Dass Mephistopheles seine Vernichtungsprophetie auf Fausts Kolonisierungswerk wenige Verse vor dessen Tod mit der modellsetzenden Kraft des antiken Mythos absichert, macht der christliche Teufel allein dadurch deutlich, dass er den Gott Neptun ins Spiel bringt; er spricht „bei Seite“, so dass Faust ihn nicht hören kann:

Du bist doch nur für uns bemüht
Mit deinen Dämmen deinen Buhnen;
Denn du bereitest schon Neptunen,
Dem Wasserteufel, großen Schmaus.
In jeder Art seid ihr verloren,
Die Elemente sind mit uns verschworen,
Und auf Vernichtung läufts hinaus. (11.544–50)

Alles was Faust vollbracht hat, die Resultate einer grenzenlosen Tätigkeit, die nun nicht mehr nur einen Menschen wie im Falle des Ersten Teils, sondern zahllose Menschen benutzt, verbraucht und zerstört hat, wird so am Ende des Dramas der Vernichtung preisgegeben im totalisierenden Vernichtungsblick eines Virtuosen der Annihilierung: „In jeder Art seid ihr verloren", also nicht nur die Leiber, sondern auch die Seelen, nicht nur die Menschen, sondern auch ihre Werke, alles. Und so bleibt nichts von Fausts Leben, seinem unablässigen Streben, seiner unermüdlichen Tätigkeit; Neptun, der Wasserteufel, löscht alles aus und hinterlässt eine *tabula rasa*, auf der nichts mehr an Faust erinnern wird.

„Den edlen Müßiggang lehr' ich hernach dich schätzen": das ist die ironische Prognose des Teufels auf Fausts gesamten künftigen Lebensweg. Faust hätte freilich wissen können, dass Teufel nicht die zuverlässigsten Lehrer der Lebenskunst sind. Er hat es nicht wissen wollen, und so hat er sich denn gewiss in ewiger Tätigkeit und damit „edel" bemüht und dies doch ohne jedes positive und damit bleibende Resultat, also müßig. Der „edle Müßiggang" seines 12.111 Verse umfassenden dramatischen Lebenswegs läuft so „in jeder Art" auf Vernichtung hinaus.

Ein Vers aus Goethes *Faust*: er beleuchtet eine spezifische dramatische Situation, treibt von ihr aus die Handlung voran, reichert mit jedem Arbeitsschritt Goethes am Gesamtmanuskript sein Bedeutungsspektrum an und enthält, wie sich am Ende zeigt, das gesamte Drama ihres Helden.

„Wir sind nun einmal Städter“

Semantiken, Praktiken und Figurationen urbaner Muße im Berlin-Roman um 1900

Marc Wurich

„Wir sind nun einmal Städter“ *(‘We are, after all townspeople’) – The Semantics, Practices and Figurations of Urban Idleness in Berlin Novels from around 1900.* In his *The Metropolis and Mental Life* (1903), the sociologist Georg Simmel conceptualises a typology of modern man. He points out that the urban dweller reacts to the overstimulation of the senses to which he is exposed in urban space by distanciation and aloofness. Drawing on Simmel’s thesis, this study will focus on the semantics, practices and figurations of urban idleness in selected novels about Berlin and published around 1900. The protagonists of these novels can be interpreted both as illustrations of Simmel’s city type and as counter examples to his thesis. In the latter case, these characters have not (yet) developed appropriate defence mechanisms against the overstimulation exerted on them by the urban environment that is shaped by social and economic constraints. Against these influences that they experience as overwhelming the characters attempt to find temporal and spatial kinds of self-determination in order to achieve some measure of freedom and contemplation within and outside of established social order. In this context, the literary figure of the flâneur emerges as the prototypical representative of urban idleness. The Berlin novels analysed in this essay can be interpreted as contributing to the discourses about modernity and its symptomatically urban features. The chosen texts include works by Max Kretzer, Wolfgang Kirchbach, John Henry Mackay, Maria Janitschek and Georg Hermann. These novels raise implicit and explicit questions regarding the possibilities of self-preservation in the context of urban modernity and its existential threats, focusing on the characters’ attempts to preserve or reestablish their individuality and selfhood through practices of otium idleness and by contemplative means. In this literary context, it can be observed how a coalescence between traditional ideas and concepts of otium and modern theories and practices of otium is being negotiated.

Das Vergängliche, Flüchtige und Zufällige seien die Symptome der Moderne, schrieb Charles Baudelaire Mitte des 19. Jahrhunderts. Seither sind es die Groß-

städte, die dem Individuum mit ihrem Tempo, ihrer Überfülle an Sinnesreizen und wechselnden Impressionen spezifische Raum- und Zeiterfahrungen ermöglichen, ja vielmehr aufdrängen. In einer solchen Sphäre der permanenten Betriebsamkeit haftet dem Begriff Muße beinahe etwas Anachronistisches und Unzeitgemäßes an, wenngleich Möglichkeiten zur Muße gerade hier notwendiger scheinen denn je. Diese Sehnsucht nach Muße im Zentrum der Moderne, im prekären Raum der Großstadt, findet ihren Ausdruck auch in der Literatur um 1900. In Romanen und Erzählungen wird Urbanität als rezentes Phänomen thematisiert und diskutiert. Explizit wie implizit werden hierbei häufig auch Bedeutungsinhalte des Muße-Begriffs erörtert, um- und neu definiert.

Als idealtypischer Repräsentant der urbanen Muße gilt gemeinhin der Flâneur, der zu einer Leitfigur der Moderne wird. Aber welche raumzeitlichen Bedingungen begünstigen die Praxis des Flanierens? Welche kulturellen und psychologischen Erkenntnisse liegen der Figur zugrunde? Und wie bedingen sich Muße und Flânerie gegenseitig? Anders formuliert: Welche Möglichkeiten der Muße-Erfahrung bietet der urbane Raum überhaupt? Und wie wirkt sich der Diskurs formal und inhaltlich auf die zeitgenössische Literatur aus? Ausgehend von Georg Simmels Psychologie des Großstädters soll am Beispiel ausgewählter Berlin-Romane den Semantiken dieses Begriffsfeldes, den Praktiken und Figurationen urbaner Muße nachgespürt werden, um die teils konvergierenden, teils divergierenden Diskurse in der Literatur der Moderne kenntlicher zu machen.

1. Muße im urbanen Raum

Mit dem Aufkommen der modernen Metropolen im 19. Jahrhundert drängten sich dem menschlichen Wahrnehmungsapparat genuine Eindrücke von Heterogenität, Simultaneität und Dynamik unwillkürlich und in zunehmendem Maße auf. Das infrastrukturelle Wachstum in zuvor ungeahnten Dimensionen, die mobile Beschleunigung allerorten aufgrund verkehrs- und kommunikationstechnischer Innovationen sowie die schiere Masse und Vielfalt unterschiedlichster Erscheinungen – Menschen, Dinge, Ereignisse – generierten einen veränderten und sich permanent verändernden Erfahrungsraum.[1] Industrialisierung und Technisierung revolutionierten nahezu sämtliche Bereiche des sozialen Lebens.

Vor allem in Berlin, der neuen Kapitale des 1870/71 gegründeten Deutschen Reichs, nahmen diese Entwicklungen gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts rasant zu. Der Aufstieg der einstigen preußischen Residenzstadt zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zentrum und damit zur vielzitierten ‚Weltstadt' hatte zur Folge, dass sich die tagtäglichen Erfahrungen

[1] Vgl. Sabina Becker, Urbanität und Moderne. Studien zur Großstadtwahrnehmung in der deutschen Literatur 1900–1933, St. Ingbert 1990.

von Fortschritt, Dynamik und Wandel dem Bewusstsein in höherer Intensität aufdrängten. Eine solche Fülle an äußeren Sinnesreizen musste notwendig ihre Spuren in der Psyche des Einzelnen hinterlassen. Die Impulse der urbanen Moderne dynamisierten auch die individuelle Wahrnehmung von Raum und Zeit und förderten die Emergenz pathologischer Symptome wie Nervosität, Unruhe, Stress und Depression – typische Krankheitsbilder der Epoche.[2] Dass in einem solchen strapaziösen und prekären Erfahrungsraum das Bedürfnis nach Erholung und Entschleunigung unweigerlich steigt, liegt nahe; und gerade auch in einer auf Funktionalität und Effizienz ausgerichteten Leistungsgesellschaft, wie sie der Kapitalismus im 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, werden Zeiten und Räume der Muße im urbanen Milieu gesucht. In Wissenschaft, Kunst und Literatur lässt sich um 1900 eine große Sehnsucht nach Gegenentwürfen und Gegenorten konstatieren, die eine Rettung des Subjekts vor Selbstentfremdung und Fremdbestimmung bieten können.[3]

Der großstädtische Raum scheint wenig geeignet für die Ausübung erfolgsversprechender Muße-Praktiken und wirft die Frage auf, welche Bedingungen grundsätzlich Muße-Erfahrungen in ihm begünstigen können. Gerade und vor allem, wenn Muße als Phänomen durch ihre spezifische Raumzeitlichkeit charakterisiert werden kann, gilt es, den historischen Kontext bei Überlegungen zu Semantiken des zeitgenössischen Muße-Begriffs zu berücksichtigen.[4] In seinen soziologischen Analysen verknüpfte der Philosoph Georg Simmel diesen Kontext mit den individuellen Wahrnehmungs- und Erfahrungsstrukturen der Großstädter und behauptete als Konsequenz die Ausbildung psychologischer Abwehr- und Schutzmechanismen. Simmel stellte, wie Schlitte zurecht bemerkt, „der räumlichen und zeitlichen Entfremdungserfahrung zwar kein ausgearbeitetes Konzept von Muße entgegen“[5], gleichwohl trägt seine Typologie des Großstädters zum näheren Verständnis der Problematik bei und dient nicht zuletzt der Interpretation einer genuinen Leitfigur der Moderne: Als spezifisch urbane Version eines Muße- und Müßiggängers tritt der Flâneur in zahlreichen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts in Erscheinung. Nicht wenige, die sich in ihrem Werk der Flânerie widmen, beziehen sich direkt oder indirekt auf Simmels Diagnosen: Prominente Spaziergänger wie Walter Benjamin oder Franz Hessel, aber auch etwa der Berliner Autor Georg Hermann, dessen Roman *Die Nacht des Doktor Herzfeld* (1912) hier vor dem Hintergrund dieses zeitgenössischen Diskurses etwas ausführlicher untersucht werden soll.

---

[2] Vgl. Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: *Muße und Gesellschaft*, hg. v. Dobler/Riedl, Tübingen 2017, 1–17, 1.

[3] Vgl. Annika Schlitte, „Kein Raum für Muße? Georg Simmel und die ‚ruhelose Rhythmik‘ der Moderne“, in: *Muße und Moderne*, hg. v. Tobias Keiling, Robert Krause u. Heidi Liedke, Tübingen 2018, 75–97, 75 f.

[4] Vgl. Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert, „Einleitung“, in: *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, hg. v. Figal/Hubert/Kinkert, Tübingen 2016, 1–6, 1.

[5] Schlitte, „Kein Raum für Muße?“, 76.

2. SimmelsPsychologiedesGroßstädters

Simmels Psychologie des Großstädters gründete in der genauen Analyse der Alltagserfahrungen im urbanen Raum. In seinem 1903 erschienenen Aufsatz *Die Großstädte und das Geistesleben* heißt es gleich zu Beginn:

„Die tiefsten Probleme des modernen Lebens quellen aus dem Anspruch des Individuums, die Selbständigkeit und Eigenart seines Daseins gegen die Übermächte der Gesellschaft, des geschichtlich Ererbten, der äußerlichen Kultur und Technik des Lebens zu bewahren.“[6]

Im Folgenden bemüht sich Simmel, dem zunehmend prekär gewordenen Erfahrungsraum der modernen Großstadt auch eine profitable Seite für den menschlichen Intellekt abzugewinnen, indem er auf wechselseitige Konsequenzen und Potentiale verweist. Tempo, Dynamik und Flüchtigkeit des urbanen Raums stellen für den Einzelnen aufgrund der empirischen Differenz augenblicklicher Eindrücke eine permanente mentale Herausforderung dar:

„Der Mensch ist ein Unterschiedswesen, d. h. sein Bewußtsein wird durch den Unterschied des augenblicklichen Eindrucks gegen den vorhergehenden angeregt; beharrende Eindrücke, Geringfügigkeit ihrer Differenzen, gewohnte Regelmäßigkeit ihres Ablaufs und ihrer Gegensätze verbrauchen sozusagen weniger Bewußtsein als die rasche Zusammendrängung wechselnder Bilder, der schroffe Abstand innerhalb dessen, was man mit einem Blick umfaßt, die Unerwartetheit sich aufdrängender Impressionen.“[7]

Der Großstädter reagiere, so Simmel, auf die Reizüberflutung mit Reduktion und Unterdrückung seiner emotionalen Anteilnahme am äußeren Geschehen. Die kognitive Verarbeitung führe demnach zu Veränderungen in den Bewusstseinsstrukturen im Sinne einer auf Selbstschutz und Effizienz ausgerichteten Optimierung. Das Individuum verweigert sich seiner Nivellierung durch die soziotechnischen Mechanismen, welche mit der Industrialisierung und Ökonomisierung seines Lebensraums einhergehen, und entwickelt hierzu intentionale Verhaltensmodi, die zur „Abstumpfung gegen die Unterschiede der Dinge“ beitragen, „nicht in dem Sinne, daß sie nicht wahrgenommen würden, [...] sondern so, daß die Bedeutung und der Wert der Unterschiede der Dinge und damit der Dinge selbst als nichtig empfunden wird“.[8] Dadurch freigewordene Bewusstseinsreserven nutzt das Individuum zur Optimierung seines Intellekts. Die ‚Steigerung des Nervenlebens‘ wird zur psychologischen Grundlage des Großstädters und fördert die Abstraktions- und Reflexionsfähigkeit:

„So schafft der Typus des Großstädters [...] sich ein Schutzorgan gegen die Entwurzelung, mit der die Strömungen und Diskrepanzen seines äußeren Milieus ihn bedrohen:

---

[6] Georg Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben“ [1903], in: *Das Abenteuer und andere Essays*, hg. v. Christian Schärf, Frankfurt a. M. 2010, 9–25, 9.

[7] Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben“, 10.

[8] Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben“, 15.

statt mit dem Gemüte reagiert er auf diese im wesentlichen mit dem Verstande, dem die Steigerung des Bewußtseins, wie dieselbe Ursache sie erzeugte, die seelische Prärogative verschafft.“[9]

Die individualpsychologischen Konsequenzen treffen nicht nur das Subjekt in seinem konstitutiven Kern. Die Krisenerfahrung wird auch schon frühzeitig zu einem Topos moderner Großstadtliteratur.[10] Der literarische Diskurs thematisiert die Ursachen und Folgen und sucht nach adäquaten Perspektiven und Methoden, um den Gefährdungen des Ichs entgegenzuwirken. Wenngleich Simmel die pathologischen Erscheinungen der Moderne in seinen Gesellschaftsdiagnosen kritisch analysiert, sind konkrete Konzepte und Praktiken der Muße ihnen nur implizit. Seine Überlegungen zur vorteiligen Nutzung freier Bewusstseinsreserven können aber gewiss ergänzt werden durch die Annahme einer ebenfalls opportunen Entlastungsfunktion im Sinne einer Muße-Erfahrung.

3. Der Muße-Diskurs der Moderne

Welche Möglichkeiten zur Muße bietet also der urbane Raum? Welches Begriffsverständnis leitet sich aus Simmels Typenpsychologie ab? Ganz allgemein lässt sich Muße definieren als abgegrenzte Periode einer Freiheit von zeitlichen Zwängen und konkreten Zwecken und Zielen.[11] Schon Aristoteles begreift Muße als eine freie Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selbst trägt, und sich somit von Tätigkeiten, die utilitär auf ein außerhalb ihrer selbst liegendes Ziel ausgerichtet sind, unterscheidet.[12] Folglich grenzt bereits der antike Diskurs Muße explizit von Arbeit (als herstellende Tätigkeit) ab. Entsprechende semantische Wertungen lassen sich bis in die Gegenwart feststellen: Arbeit gilt als *fremd*bestimmtes, Muße als *selbst*bestimmtes Handeln. Zugleich wird Muße von ihrer negativen Ausprägung, dem Müßiggang, als eine „geistige, kontemplative und sogar moralische Tätigkeit“ abgegrenzt.[13] Unabhängigkeit vom Diktat der Zeit, Freiheit von sozialen Erwartungen und ökonomischen Zwängen und Zielen sowie willentliche Selbstbestimmung bei ihrer praktischen Ausübung etablieren den Muße-Begriff somit semantisch als Antonym zum Arbeitsbegriff der Moderne.

---

[9] Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben“, 10 f.

[10] Vgl. Marc Wurich, Urbanitätserfahrung und Erzählen. Berlin-Romane zwischen 1880 und 1920, Baden-Baden 2019.

[11] Vgl. Dobler/Riedl, „Einleitung“, 1.

[12] Vgl. Tobias Keiling, „Arbeit oder Muße. Über eine moderne, aber falsche Alternative“, in: *Muße und Moderne*, hg. v. Tobias Keiling, Robert Krause u. Heidi Liedke, Tübingen 2018, 173–194, 177.

[13] Leonhard Fuest, Poetik des Nicht(s)tuns. Verweigerungsstrategien in der Literatur seit 1800, München 2008, 19.

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich der Industriekapitalismus zur dominierenden Gesellschaftsordnung in Europa und veränderte das Selbstverständnis des modernen Menschen nachhaltig. Der Leitbegriff Arbeit steht im Zentrum zeitgenössischer Philosophien. In ihrer positiven Ausprägung wird Arbeit als sinnvolle Tätigkeit und Möglichkeit zur Selbstverwirklichung des Menschen verstanden. Die Lohnarbeit des kapitalistischen Systems allerdings ist eine fremdbestimmte und entfremdete Form.[14] Es liegt nahe, dass mit der Aufwertung der (Lohn-)Arbeit auch Konzepte und Praktiken der Muße wieder zunehmend an Bedeutung gewinnen. Die Verabsolutierung des Arbeitsethos steht dabei in unmittelbarem Zusammenhang mit der Herausbildung eines modernen bürgerlichen Selbstverständnisses. Die Ökonomie der Zeit wird zum Leitprinzip eines vornehmlich auf Funktionalität und (materiellen) Gewinn ausgerichteten Gesellschaftssystems, in welchem Muße in zunehmendem Maße pejorativ bewertet wird. Als Ausdruck von Kritik und Protest oder als Postulat individueller Autonomie und Selbstbestimmung vermag sich der Begriff als Provokation zwar zu halten, dennoch bleibt Muße im Diskurs der Moderne in Opposition zum Arbeitsbegriff semantisch weitestgehend negativ definiert. In der Praxis bedarf Muße zudem konkreter Räume und bestimmter Zeiten, in denen die Erfahrungen des Einzelnen nicht durch seine funktionale Rolle im Arbeitsalltag geprägt werden. Die raumzeitliche Struktur der Muße formiert sich gerade als „Antistruktur des Alltags“[15]:

> „Man tritt in eine andere Ordnung der Zeiterfahrung ein und befindet sich dabei zugleich auch in einem bestimmten, solcher Zeiterfahrung Vorschub leistenden Raum. Der Raum erweist sich in solchen Fällen als ein Rahmen, welcher einem temporären Heraustreten aus der Zeit des Alltags bzw. einer anderen Qualität zeitlichen Erlebens förderlich ist. Raum und Zeit hängen dergestalt zusammen.“[16]

Erst die Lösung von arbeits- und zweckgebundenen Kontexten eröffnet also Möglichkeiten zur selbstbestimmten Ausübung von Muße-Praktiken. Frei von ökonomischen Zwängen ist in der Regel aber nur, wer nicht für seinen Lebensunterhalt arbeiten muss und somit über seine Zeit eigenmächtig verfügen kann. Gleichwohl impliziert die „Unabhängigkeit der Muße vom Diktat der Zeit [die] Erwartung einer besonders wertvollen Ausfüllung dieser Zeit“.[17]

---

[14] Vgl. hierzu Jochen Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang“, in: *Muße und Gesellschaft*, hg. v. Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl. Tübingen 2017, 47–59, 48 f.

[15] Dobler/Riedl, „Einleitung“, 7.

[16] Thomas Klinkert, „Der arkadische Chronotopos als Manifestationsform von Muße und die Selbstreflexivität der Dichtung bei Iacopo Sannazaro“, in: *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, hg. v. Günter Figal, Hans W. Hubert u. Thomas Klinkert, Tübingen 2016, 83–108, 83.

[17] Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, hg. v. Hasebrink/Riedl, Berlin/Boston 2014, 1–14, 3.

4. Der Flâneur als Repräsentant urbaner Muße

Als spezifische Muße-Praxis im urbanen Raum sollte sich das Flanieren bewähren. Neumeyer definiert die Tätigkeit als „ein vom Zufall bestimmtes Gehen, das, was das Erreichen eines bestimmten Ortes oder das Durchschreiten eines festgelegten Raumes angeht, als richtungs- und ziellos zu verstehen ist, ein Gehen, das dabei zugleich frei über die Zeit verfügt, Zeit mithin keiner Zweckrationalität unterwirft.“[18] Der Flâneur wird zu einer Leitfigur der urbanen Muße und der Literatur der Moderne.[19] Mehr *Muße*gänger als *Müßig*gänger gelingt es ihm, sich zumindest vorübergehend vom hektischen Großstadttreiben und allen inneren und äußeren Zwängen frei zu machen, um die Gegenwärtigkeit des flüchtigen Augenblicks zu genießen. Das Flanieren offenbart sich damit als idealtypische Praxis urbaner Muße, durch welche die Entfremdungserfahrung des Individuums zumindest episodisch überwunden werden kann.

Aufgrund seiner genuinen Symptomatik scheint sich der Großstadtraum dem mußevollen Flanieren vordergründig zu widersetzen: „Auf der Straße durfte man keinen Moment langsam gehen, oder vor einem Schaufenster stehen bleiben, ohne sich den ärgsten Insulten auszusetzen“[20], heißt es beispielsweise in Maria Janitscheks Roman *Ninive* (1896) über die der Protagonistin aufgenötigte Gangart im Berlin kurz vor der Jahrhundertwende. Der geübte Flâneur weiß aber mit diesen Widrigkeiten umzugehen, modifiziert seine Bewegungs- und Wahrnehmungsgewohnheiten und unterscheidet sich dadurch vom klassischen Spaziergänger. Er bewegt sich in der Großstadt, ohne in ihre funktionalen Zusammenhänge unmittelbar eingebunden zu sein. Das intentionslose Flanieren versteht sich als demonstrative Gegenbewegung zur vorherrschenden Ökonomie der Zeit. Dieser Gangart korrespondiert ein bestimmter ästhetischer Wahrnehmungsmodus, der die sich ihm darbietenden Erscheinungen weitestgehend urteils- und wertfrei erfasst. Riedl spricht hierbei von einer ‚Ästhetik des Ersten Blicks‘: „Der Flaneur beschränkt sich auf eine visuell wahrgenommene und narrativ vermittelte Phänomenologie der Oberfläche.“[21] Wahrnehmung und Bewegung sind wechselseitig aufeinander bezogen.

Im frühen 19. Jahrhundert bezeichnete der Paris-Exilant Ludwig Börne die französische Metropole als „ein aufgeschlagenes Buch“ und vergleicht den Gang über die Boulevards mit einem Akt der Lektüre: „durch seine Straßen *wandern*

---

[18] Harald Neumeyer, Der Flaneur. Konzeptionen der Moderne, Würzburg 1999, 11.

[19] Vgl. Eckhard Köhn, Straßenrausch. Flanerie und kleine Form. Versuch zur Literaturgeschichte des Flaneurs bis 1933, Berlin 1989.

[20] Maria Janitschek, *Ninive*, Leipzig 1896, 77.

[21] Peter Philipp Riedl, „Die Muße des Flaneurs. Raum und Zeit in Franz Hessels *Spazieren in Berlin* (1929)“, in: *Muße und Moderne*, hg. v. Tobias Keiling, Robert Krause u. Heidi Liedke, Tübingen 2018, 99–119, 105.

heißt lesen".[22] Der Blick des Flâneurs gründet in einer analogen Rezeptionshaltung, die Stadt mit ihren disparaten Zeichen- und Symbolschichten wird ihm zum Text, dessen ephemere Bedeutungen sich dem passiven Betrachter nur für den Augenblick der Betrachtung selbst offenbaren. Der Klassifizierung beider Tätigkeiten als auch heute noch populäre Muße-Praktiken liegt eben diese strukturelle Gleichartigkeit von Lesen und Flanieren zugrunde. Sie bieten dem Individuum die Möglichkeit zur Immersion und zu einer anderen Raum- und Zeiterfahrung: „Der Flâneur [wie der Leser] entzieht sich dem Drängen der Zeit [...] und erschließt sich so den Ort [...] als Möglichkeitsraum potentiell unbegrenzter Erfahrungen."[23]

In der Großstadtliteratur um 1900 dominiert die Figur des leichtlebigen Dandys, des dekadenten Bohémiens oder eben mußevollen Flâneurs, die geradezu schicksalshaft mit dem urbanen Raum verbunden scheint, ja ausschließlich von und in ihm existieren kann. Als ostentativer Individualist repräsentiert sie die „Möglichkeiten des müßigen Lebens inmitten der schnelllebigen urbanen Moderne".[24] Evident wurde die Figur erstmals in Person und Werk Baudelaires; ihr ursprünglicher Ort und ihre große Zeit war das Paris des 19. Jahrhunderts.[25] Zum Ende des Jahrhunderts adaptiert auch die deutschsprachige Literatur Figuren und Motive der Flânerie, wenngleich ihnen im preußisch-protestantischen Berliner Milieu immer etwas Fremdartiges und Widerständiges, zuweilen auch Affektiertes anhaften sollte.

Nicht selten wandeln die literarischen Figurationen dieses sozialen Typus' der Großstadt auf einem schmalen Grat zwischen Muße und Müßiggang. In Janitscheks *Ninive* übernimmt diese Rolle der vielseitig talentierte, in allen Bereichen aber nur dilettierende Max Lohringer, über den es an einer Stelle bezeichnenderweise heißt: „Der Müßiggang, das Ideal mancher Naturen, die zum Philister zu viel Künstler und vielleicht zum Künstler zu wenig Geniales haben, war seine Schwäche." Unabhängigkeit von ökomischen Zwängen eröffnet Lohringer Freiräume und Freiheiten zur selbstbestimmten, zweckungebundenen Gestaltung seines Alltags:

„Aufstehen, wenn andere Leute ihr Mittagbrot verzehren, in einem Klub Zeitung lesen und frühstücken, einer Matinee im Opernhaus beiwohnen, im Café etliche Billardpartien spielen, einige Stunden lang auf dem Sopha ausgestreckt ein gutes Buch lesen, vielleicht ein Rundgang durch die Kunstschätze der Stadt, später ein kleines ausgesuchtes Diner,

---

22 Ludwig Börne, „Schilderungen aus Paris" [1820–24], in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2. Düsseldorf/Darmstadt 1964, 3–141, 34; meine Hervorhebung („wandern" als Ausdruck mußevoller Fortbewegung).

23 Riedl, „Die Muße des Flaneurs", 111.

24 Robert Krause, „Muße und Moderne. Zur Einführung", in: *Muße und Moderne*, hg. v. Tobias Keiling, Robert Krause u. Heidi Liedke, Tübingen 2018, 1–6, 2.

25 Vgl. hierzu Walter Benjamin, „Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus", in: *Gesammelte Schriften,* Bd. I, 2, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1990, 509–689.

hierauf ins Schauspiel oder in ein feines Variété-Theater, das war nach seiner Meinung ein reichlich ausgefüllter Tag.“[26]

Je nach Perspektive können die hier genannten Tätigkeiten der Muße oder dem Müßiggang zugeordnet werden. Definiert man Muße etwa als produktive Unproduktivität[27], ließe sich langes Ausschlafen, möglicherweise auch Billardspielen und ausgiebiges Dinieren wohl eher dem Müßiggang zurechnen. Die Rezeption kultureller Angebote (Zeitungen/Bücher, Oper, Theater, Museum) wird dagegen im Allgemeinen – auch heute noch – als sinnvoll genutzte Mußezeit gewertet, da sie nicht ausschließlich einem profanen Vergnügen, sondern auch der Geistesbildung dienen. Hier scheint auch eine soziale Abgrenzungsfunktion von Muße durch, welche der Semantik des Begriffs bereits seit der Antike implizit ist.[28] Der Bohémien definiert sich nicht zuletzt über das Privileg, von der Verpflichtung zum Gelderwerb durch Lohnarbeit befreit zu sein, was in der Regel ein privates Vermögen – oder zumindest einen spendablen Gönner oder Freundeskreis – voraussetzt. Die Figur rekrutiert sich daher vornehmlich aus den gehobenen Gesellschaftsschichten des Adels und Bürgertums.

Die Literatur der Jahrhundertwende kennt allerdings auch den gegenteiligen Entwurf des mittellosen Intellektuellen, nicht selten eine hochsensible Künstlernatur, die nahezu ausschließlich von den ephemeren Impressionen und Möglichkeiten ihres urbanen Umfelds zehrt. Solcherart als Gegenmodell konzipiert, übernehmen diese Figuren gerne die Rolle gesellschaftskritischer Dissidenten. Als provokativer Vorwurf gegen das bürgerlich-kapitalistische Arbeitsethos, birgt ihre Präsenz in der Gesellschaft und ihr demonstratives (Nichts-)Tun erhebliches Konfliktpotential. In ihrer Emergenz sieht Fuest eine bedeutende Funktion innerhalb des literarischen Diskurses der Zeit:

„Dem modernen Müßiggang wohnt in seiner literarischen Gestaltung stets eine Spannung inne, die sich oftmals in Apologien, Provokationen, Ironie und Satire entlädt. Mit ihm kann gar keine spannungsfreie Idyllik einhergehen, weil er sich nur noch konstituieren kann in der Verweigerung einer gegenläufigen Arbeitsmoral.“[29]

Diese Figuren und das mit ihnen verbundene semantische Begriffsfeld erschöpfen sich dabei keineswegs in einer ausschließlich gesellschaftskritischen Dimension. Die nach außen gerichtete Tendenz wird von einer innerpsychologischen Dynamik ergänzt. Der Flâneur ist nicht selten auch ein Melancholiker. Die Stimuli der Großstadt wirken unmittelbar und nachhaltig auf sein Gemüt. Simmel zufolge sucht das Individuum sich gegen die destruktiven Kräfte seines Umfelds zu schützen. Flanierend setzt es dem Tempo und der Dynamik gezielte

[26] Janitschek, *Ninive*, 107 f.

[27] Vgl. Dobler/Riedl, „Einleitung“, 3.

[28] Vgl. Monika Fludernik, „Muße als soziale Distinktion“, in: *Muße und Gesellschaft*, hg. v. Gregor Dobler u. Peter Philipp Riedl, Tübingen 2017, 163–177, 164.

[29] Fuest, Poetik des Nicht(s)tuns, 21 f.

Entschleunigung – konkret in Form einer langsamen Gangart – entgegen, und registriert die Flüchtigkeit des Seienden, wissend oder zumindest ahnend, dass die Prekarität des Raums permanent auch die eigene Existenz gefährdet.[30] Der Flâneur repräsentiert folglich nicht nur die Möglichkeit zur Muße im urbanen Raum, sondern immer auch eine permanente Bedrohung durch selbigen und damit die eigene Vergänglichkeit. Im Gegensatz zum Müßiggänger begegnet er seinem Umfeld nicht in einer Haltung der demonstrativen Verweigerung, sondern affirmativ.

5. Die Muße des Erzählers

Die Literatur greift den Diskurs um die Möglichkeiten zur Muße im prekären Raum der Großstadtmoderne nicht ausschließlich in der Figur des Flâneurs auf, sondern auch durch entsprechende Modifizierungen und Anpassungen narrativer Strategien. Die Gemächlichkeit und Ziellosigkeit der flanierenden Gangart sowie die Offenheit und Neugier des zugehörigen Blicks wirken sich dabei mitunter auch auf den Stil aus und generieren für diese Texte ein Charakteristikum, das man durchaus als eine Muße des Erzählens bezeichnen kann.

So prägen etwa Redundanzen und Digressionen den erzählerischen Diskurs in den Romanen des Frühnaturalisten Max Kretzer, dessen historisches Verdienst es ist, das moderne Berlin in den 1880er Jahren für die Literatur entdeckt zu haben. Immer wieder und jenseits der eigentlichen Handlungslinien schildert der auktoriale Erzähler – teilweise über mehrere Seiten – seine Beobachtungen und die Besonderheiten der aufstrebenden Metropole Berlin. Auffallend dabei ist die häufige und differenzierte Verwendung von Wahrnehmungs- und Bewegungsverben (verba sentiendi bzw. movendi). Eine fast zehnseitige Passage über die unterschiedlichen Berliner Großstadtmilieus leitet Kretzers Erzähler im Roman *Die Verkommenen* (1883) folgendermaßen ein:

> „Wer die Physiognomie des Westens von Berlin in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit kennen lernen will, der *schlendere* an einem schönen Tage vom Leipziger Platz aus die Potsdamerstraße hinunter und *beobachte* mit scharfen Blicken die Häuser und Menschen. [...] Jede Weltstadt setzt sich aus verschiedenen kleinen Städten zusammen, deren allmählicher Uebergang nur demjenigen auffällt, dessen Blick für die nichtigsten Dinge geschärft ist [...].“[31]

Ähnlich dem genuinen Rezeptionsmodus des Flâneurs wirft der Erzähler eine fragmentierende Perspektive auf seine räumliche Umgebung und nimmt ihre Komplexität zum Anlass für eine Auflösung in ihre Bestandteile. Korres-

[30] Fuest, Poetik des Nicht(s)tuns, 111.

[31] Max Kretzer, *Die Verkommenen. Berliner Roman*, Leipzig 1883, 164; meine Hervorhebung („schlendern“ und „beobachten“ als Konstituenten einer Muße-Erfahrung).

pondierend zu Gang und Blick der Wahrnehmungsinstanz geben hier die jeweils spezifische Dynamik und Optik den einzelnen Milieus ihre charakteristische Erscheinungsform. Zudem dienen Leit- und Gegenbegriffe des zeitgenössischen Muße-Diskurses einer kontrastiven Semantisierung:

„Es ist fast, als hätte jeder Stadtteil Berlins seine eigene, mächtig pulsirende Ader, in der im Laufe des Tages den Blutwallungen des Körpers gleich die Menschen auf- und abwogen, um schon durch die äußere Erscheinung, durch Geschäftsmiene und emsige Bewegung, durch Lässigkeit und gemessenen Schritt, durch Noblesse und vornehme Faulheit dem Bezirke den Stempel seines eigentlichen Werthes aufzudrücken. Man athmet förmlich andere Luft, wenn man von einer Grenze zur andern steigt, sieht andere Farben, andere Gesichter und glaubt am Ende eine andere Sprache zu vernehmen.“[32]

Ähnlich wie Kretzer eignet sich auch der Erzähler in Georg Hermanns Roman *Kubinke* (1910) die Perspektive des flanierenden Betrachters an. Auch hier wird der Versuch unternommen, Größe, Heterogenität und Flüchtigkeit des Phänomens Großstadt narrativ zu vergegenwärtigen. Auffällig ist der wiederholte Gebrauch deiktischer Ausdrücke, mit deren Hilfe der Erzähler die Aufmerksamkeit der Rezipienten auf ein gemeinsames Wahrnehmungsfeld lenkt. Der Verweisraum Berlin wird mittels der lokaldeiktischen Adverbien *hier* und *dort* in Nähe- und Fernbereiche zergliedert. Sie markieren zum einen die räumliche Dimension der Sprechsituation; zum anderen dienen sie – auch hier in Verbindung mit semantisierender Lexik – der ideologischen Kontrastierung, in der die sozialkritische Implikation des Genres zum Ausdruck kommt:

„Jede Straße, jeder Komplex ist eine Insel für sich. Hier ist es die neue Stadt des Reichtums und dort die harte Stadt der Arbeit. Hier ist es das Thule der Gelehrten oder dort die Veste der Macht. Hier ist seine Schönheit gepriesen und dort seine Häßlichkeit verachtet. Hier in diesem Winkel berühren sich alle Gegensätze, reiben sich Anmut und Laster, Reichtum und Elend. Hier jagen die Eisenbahnen schlafscheuchend an rauchgeschwärzten Hinterhäusern vorüber, und dort gleiten und huschen die hellen Hochbahnzüge, wie leuchtende Glasschlangen in ihre schwarzen Löcher hinab und steigen mühelos aus ihnen empor. Dort liegen Nebenstraßen, ganze Viertel, lang, einsam, unheimlich und finster; und hier schiebt sich die Menschenwoge im bunten Narrenkleid der tausend Stände, Tag und Nacht, ohne Unterbrechung, stockend, langsam, schrittweis, ruckweis … schiebt sich, – immer wieder sich bindend und immer wieder sich lösend – über die Plätze hin […]. Oh, Berlin ist groß, und sein Gewand schillert in tausend Farben. […] Und jedes Berlin ist weltfern und verschieden dem anderen.“[33]

Kretzers wie Hermanns Erzähler begegnen den heterogenen und ephemeren Erscheinungsformen des urbanen Raums strategisch mit Verfahren der Digression und Entschleunigung. Ihrem Erzählen liegt jener „ästhetische[ ] Wahrnehmungsmodus des Verweilens“ zugrunde, den Riedl dem Flâneur als

[32] Kretzer, *Die Verkommenen*, 165.

[33] Georg Hermann, *Kubinke* [1910], hg. v. Gundel Mattenklott. Mit einem Nachwort von Peter Härtling, Berlin 1997, 14.

konstitutives Merkmal zuschreibt. Ein solches Erzählen wird in der Großstadtliteratur der Moderne stilprägend und lässt sich zu Recht auch als „poetischer Ausdruck eines textuellen Flanierens" und damit „in besonderem Maße als mußeaffin"[34] begreifen. In Kretzers Roman *Die Betrogenen* (1882) wird eine solche Rezeptionsweise sogar explizit mit dem Muße-Begriff verbunden:

„Man muß an einem solchen Sommersonntagvormittag durch die Arbeiterviertel Berlins *pilgern*, man muß die Schaaren lachender und sich tummelnder Kinder sehen, man muß *beobachten* [...]. Und auf jedem dieser Menschen, auf jedem dieser Köpfe, die sich mit Behagen zum Fenster herausbeugen, um daß Straßenleben mit Muße zu betrachten, liegt ein Hauch jener *stärkenden Ruhe*, deren der Mensch sich so gern hingiebt bei dem Bewusstsein nichts zu versäumen."[35]

Nicht zuletzt wird auch auf das regenerative Potential der mußevollen Betrachtung hingewiesen, wenngleich der Flâneur als idealtypischer Repräsentant urbaner Muße hier noch nicht figurativ in Erscheinung tritt.

6. Figurationen urbaner Muße im Berlin-Roman

Ein Blick auf die Anfänge des Genres lässt die Annahme zu, dass die Autoren früher Berlin-Romane sich schwer taten, die literarische Figur des Flâneurs zu entwerfen. Zu groß und unüberwindbar scheinen die Widerstände, die der urbane Raum dem Individuum entgegensetzt; zu wirkungsmächtig möglicherweise auch das naturalistische Narrativ von der Ohnmacht des Einzelnen gegenüber den deterministischen Kräften sozialer Milieus. Nur vage deuten sich erste Akteure an, die sich selbstbestimmt und furchtlos aufmachen, die Stadt frei von äußeren und inneren Zwängen genießend zu erkunden.

In Wolfgang Kirchbachs Roman *Reichshauptstadt* von 1883 nimmt sich die Hauptfigur – der greise Oberpostsekretär Bredow – eine Auszeit vom Arbeitsalltag und irrt als ein moderner Odysseus durch Berlin, erfreut sich an den technischen Innovationen eines neuen Zeitalters, muss letztlich aber bei aller Begeisterung erkennen, dass er demselben nicht mehr angehört.

„Unterdessen ging Odysseus auf Reisen, aber nur im Bereiche der Hauptstadt selbst. Wunder ohne Zahl schaute sein Auge und im Gefühle stillen Friedens und großer Behaglichkeit verbrachte er eine Anzahl glücklicher Tage, machte die interessantesten Bekanntschaften von der Welt, verzehrte sein Erspartes und befriedigte seinen Drang die Welt zu sehen [...]. Es drängte ihn gar nicht über das Weichbild Berlins hinaus, denn er wußte doch, daß auf allen fünf Erdtheilen Nichts sei, das irgend wie sehenswerther als Berlin selbst."[36]

---

[34] Riedl, „Die Muße des Flaneurs", 109.

[35] Max Kretzer, *Die Betrogenen. Berliner Sitten-Roman,* Dresden/Leipzig 1882, 90; meine Hervorhebung („pilgern", „beobachten" und „stärkende Ruhe" als semantische Korrelate von Muße).

[36] Wolfgang Kirchbach, „Reichshauptstadt", in: ders., *Kinder des Reiches. Ein Romancyclus,*

Auch wenn einzelne Formulierungen suggerieren, dass Bredow Erfahrungen von Muße zuteilwerden, überwiegt der Eindruck eines Getriebenen. Bredows Gänge durch die Stadt folgen dem Diktat einer Schau- und Unternehmungslust mit zwanghaften Zügen, die ihre Ursache in der skizzierten Figur-Welt-Konstellation (*alter Mann* vs. *neue Zeit*) haben. Der greise Protagonist, der am Ende des Romans auch tatsächlich stirbt, muss seinem „Drang die Welt zu sehen“ im Eiltempo Befriedigung verschaffen. Von einem ästhetisch motivierten, verweilenden Wahrnehmungsmodus ist Kirchbachs Figur noch deutlich entfernt.

Knapp zehn Jahre später nähert sich John Henry Mackay in seiner Erzählung *Die letzte Pflicht* (1892) der Flâneur-Figur weiter an. Sein Protagonist Albert Schnell verfolgt zwar konkrete Ziele während seines Berlinaufenthalts – er muss die Leiche eines verstorbenen Studienfreunds ausfindig machen und anschließend die Beerdigung organisieren –, dennoch findet er gelegentlich Zeit und Raum zur Muße:

„Gleich nach dem Frühstück ging er aus. Er hatte jetzt noch eine volle Stunde Zeit, bis der Doktor kommen sollte. Er *bummelte* umher, wieder der Chausseestraße zu. Dort kaufte er zuerst ein Spielzeug für seinen Knaben, dann eine Kleinigkeit für seine Frau. Die Läden – kaum erst geöffnet – waren noch leer und er konnte in Muße mit den wieder arbeitsfrischen Verkäufern aussuchen. Ebenso langsam *bummelte* er zurück.“[37]

Bezeichnender aber ist die immer wieder aufscheinende Konfusion der Figur angesichts der raumzeitlichen Unwägbarkeiten seines urbanen Bewegungsfeldes. Auf der Suche nach dem verstorbenen Kommilitonen entziehen sich Raum und Zeit der gewohnten Auffassungsgabe zunehmend und beschwören in Albert ein unbestimmtes Gefühl von Unbehaglichkeit herauf:

„Endlich war er auf einer großen geraden Chaussee, die sollte er nun noch zwanzig Minuten hinuntergehen. Unverdrossen ging er weiter, nicht schnell, nicht langsam. Er fragte nun auch nicht mehr. Vorwärts kam er ja doch nicht schneller und sie sagten ihm ja doch alle dasselbe, die dummen Menschen: immer eine halbe Stunde; eine halbe Stunde auch dann noch, wenn er sie schon gegangen war. Immer weiter zog sich die Chaussee hin, in gerader Linie und in unabsehbarer Länge durch abgebrochene Häuser und kümmerliche Baumreihen hin. Viel trieb ihn vorwärts, aber noch mehr hielt ihn innerlich zurück. Er wollte es sich selbst nicht gestehen, daß er sich fürchtete.“[38]

Die hier beschriebene Raumzeitstruktur böte einem geübten Flâneur ideale Bedingungen zur Ausübung seiner Tätigkeit; bei dem einem konkreten Ziel zustrebenden Albert aber sorgt sie für Verwirrung und Orientierungslosigkeit. Auch als er zu einem späteren Zeitpunkt der Handlung – frei von zeitlichen

---

Erster Band, Leipzig: Wilhelm Friedrich 1883, 61 f.

[37] John Henry Mackay, „Die letzte Pflicht. Eine Geschichte ohne Handlung“ [1892], in: ders., *Die letzte Pflicht und Albert Schnells Untergang. Eine Geschichte in zweien*. Leipzig: Reclam 1910, 110; meine Hervorhebung („bummeln“ als Ausdruck der Unintentionalität von Muße).

[38] Mackay, „Die letzte Pflicht“, 89 f.

Zwängen – durch die Straßen schlendert, gelingt es ihm nicht, in den Modus des flanierenden Beobachters zu wechseln:

„Seltsam: er kam immer wieder in diesen Tagen auf die Plätze zurück, wo er schon gewesen war. Hier hatte er vorgestern abend, gleich nach seiner Ankunft gestanden, und hier war er gestern zu verschiedenen Malen vorübergekommen.“[39]

Der urbane Raum wird Mackays Protagonist immer feindlich gesinnt bleiben, und er soll ihm in einer Fortsetzung mit dem vielsagenden Titel *Albert Schnells Untergang* (1895) letztlich auch unterliegen.

1910 erscheint Georg Hermanns Geschichte über den Berliner Friseurgehilfen Emil Kubinke. Eine kleine Szene verdeutlicht, woran es vielen Protagonisten der frühen Großstadtromane gebrach. Der Rezeptionsmodus des Flâneurs und mit ihm die Möglichkeit urbaner Muße-Erfahrung bedarf einer spezifischen Einstellung zum Wahrnehmungs- und Bewegungsraum Stadt. Ähnlich seinen literarischen Vorgängern wird auch Kubinke über weite Strecken der Romanhandlung gegenüber der Stadt in eine passive, die elementaren Kräfte der Metropole mehr erleidende als bewältigende Rolle gedrängt.[40] Nur einmal darf er sich als Sieger fühlen, wenn er gemeinsam mit seiner Geliebten Pauline auf dem Deck eines Omnibusses, von einem kurzen Liebesglück an der Peripherie des Stadtgebiets beflügelt, ins Zentrum zurückkehrt. Aber das Gefühl des Triumphes dauert nicht lange an und der urbane Raum erweist sich dem Ungeübten schnell wieder als unzugänglich:

„Und das erste Mal schien es Emil Kubinke, daß dieses düstere und feueratmende Riesenwesen da vorn ihm nicht feindlich gesinnt war, sondern ihm zuwinke, weil er nunmehr als Sieger zu ihm käme. Aber schon ratterte und kullerte der hohe Autoomnibus unter den Leitungsdrähten der Bahnen dahin, daß Emil Kubinke und die rotblonde Pauline sich ängstlich bückten; wild und schnaufend brauste er in die Straßen hinein, die rechts und links sich immer weiter und weiter auseinanderzweigten, die stets mit neuen Häuserreihen sich angliederten, die stets von neuen Straßenbahnwagen belebt waren und von neuen wechselnden Fluten der Heimkehrenden, die von allen Seiten unermüdlich hinzuströmten.“[41]

Auch Emil Kubinke bietet der prekäre Raum der modernen Großstadt noch keine Möglichkeiten zu Muße. Hierzu bedarf es eines neuen Figurentyps, den zumindest der Berlin-Roman bis zum Ausgang des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts noch nicht gefunden hat.

---

[39] Mackay, „Die letzte Pflicht“, 101.

[40] Auch prominente Nachfolger werden sich in dieser Position wiederfinden, etwa Franz Biberkopf in Alfred Döblins *Berlin Alexanderplatz* (1929) oder auch Fabian in Erich Kästners gleichnamigem Roman (1931), die den urbanen Raum ebenfalls nicht flanierend erfahren. Das subordinative Verhältnis des Protagonisten zur Stadt stellt aufgrund seines existenzbedrohenden Konfliktpotentials seit jeher ein genrekonstitutives Element des Narrativs dar. Vgl. Wurich, Urbanitätserfahrung und Erzählen, 29 f.

[41] Hermann, *Kubinke*, 262 f.

7. Ein Flâneur in Berlin?
Georg Hermanns Doktor Herzfeld (1912)

1912 erscheint Georg Hermanns Roman *Die Nacht des Doktor Herzfeld*, und es scheint dem Autor hier erstmals gelingen zu wollen, die Figur des Flâneurs und mit ihr die Erfahrungsmöglichkeit urbaner Muße ins moderne Berlin zu versetzen. Das ist literaturgeschichtlich insofern bemerkenswert, als dass etwa Franz Hessel und Walter Benjamin erst über ein Jahrzehnt später über die Möglichkeit einer Ablösung des Flâneurs von seinem genuinen Schauplatz Paris nachdenken sollten.[42] Der entscheidende Unterschied zu den früheren Texten liegt im Protagonisten des Romans begründet. Alwin Herzfeld zeichnet sich vor allem durch seine ausgeprägte Fähigkeit zur kontemplativen Reflexion aus, und erfüllt damit eine Grundbedingung für den ästhetischen Wahrnehmungsmodus, in welchem der Flâneur seine Umgebung zu erfassen pflegt. Dies wiederum ist eine wesentliche Voraussetzung für die Möglichkeit von Muße-Erfahrung im urbanen Raum.

Die Handlung selbst ist arm an Ereignissen. Große Teile des Romans nehmen die Betrachtungen und Ausführungen des 48-jährigen Junggesellen Alwin Herzfeld, Doktor der Philosophie, Philologie und Kunstgeschichte, ein, dessen Gang durch das nächtliche Berlin – über weite Strecken an der Seite seines Nachbarn und Stichwortgebers Hermann Gutzeit – schließlich mit einer existenziellen Grenzerfahrung endet. In der erzählten Nacht ist Herzfeld besorgt ob der depressiven Gemütslage seines Gefährten Gutzeit und beschließt, diesen vorsorglich zu begleiten. Erst in den frühen Morgenstunden erreichen beide wieder das gemeinsame Wohnhaus, und Herzfeld kann seinen Nachbarn wohlbehalten seiner Familie übergeben. Statt sich aber selbst nach durchwachter Nacht Schlaf zu gönnen, beschließt er erneut aufzubrechen. Sein zielloser Weg führt ihn nun in ihm weniger bekannte Gegenden Berlins, wo er schließlich orientierungslos, erschöpft und überfordert von den sich ihm unerlässlich aufdrängenden Sinneseindrücken das Bewusstsein verliert. Erst als man ihn wieder auf vertrautes Terrain zurückführt, stabilisiert sich sein geistiger und körperlicher Zustand.

Herzfelds Aneignung des urbanen Raums ist komplex: Sie ist teils ästhetisch aufgeladen, teils kritisch reflektiert, dabei gegenwarts- wie vergangenheitsbezogen gleichermaßen. Immer wieder überlagern sich so verschiedene Raum- und Zeitebenen. Hermann ist sich des kompositorischen Charakters der Figurenperspektive bewusst; zum einen scheint es ihm ein adäquates Mittel zur narrativen Vermittlung einer in der Moderne prekär gewordenen Wirklichkeit zu sein; zum anderen sieht er darin ganz offensichtlich eine Möglichkeit, das

[42] 1929 rezensierte Benjamin Franz Hessels Buch *Spazieren in Berlin* und spricht im Titel von der „Wiederkehr des Flaneurs“. Vgl. Walter Benjamin, „Die Wiederkehr des Flaneurs“, *Gesammelte Schriften* III, hg. v. Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, 194–199.

im urbanen Raum permanent gefährdete Ich vor Dissoziation und Zerfall zu bewahren. Hermann kannte Simmels individualpsychologische Thesen über die Konstitution des modernen Großstädters und bediente sich ihrer bei der Konzeption einiger seiner Figuren.[43] Es wird sich aber auch zeigen, dass Alwin Herzfeld die Schutz- und Abwehrmechanismen, die Simmel beschreibt, noch nicht in ausreichendem Maße ausgebildet hat, und sein Schicksal kann auch als kritischer Kommentar und Warnung gelesen werden.

Hermann konzipiert seinen Protagonisten nicht explizit als Flâneur, dennoch lässt dieser sich aufgrund seiner individuellen Charakteristika, seiner persönlichen Lebensumstände und ideologischen Ansichten diesem sozialen Typus zuordnen. Ihre spezifische Konzeption macht die Figur somit auch zu einem potentiellen Empfänger von Muße-Erfahrungen innerhalb ihres urbanen Umfelds. Gleich zu Beginn des Romans wird darauf hingewiesen, dass Herzfeld aufgrund einer Erbschaft ein Leben frei von den ökonomischen Zwängen der täglichen Lohnarbeit führen kann, was ihn außerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsordnung positioniert.[44] Sein privilegierter Status ermöglicht ihm eine kontemplative Lebensweise, die ihn auch in Kontrast zu seinem Begleiter Hermann Gutzeit stellt, der als freier Journalist und zweifacher Familienvater in prekären Verhältnissen lebt und auf die regelmäßige Entlohnung seiner Arbeitsleistung angewiesen ist. Während Herzfeld also über seine Zeit weitestgehend frei verfügen kann, ist Gutzeit durch Beruf und Familie in seiner Selbstbestimmung erheblich eingeschränkt. In einem frühen Gespräch wird diese Thematik von den beiden Wegbegleitern erörtert. Dabei wird der Großstadt als gemeinsamem Lebensraum eine existenzielle Rolle zugeschrieben.

Es überrascht nicht, dass es Herzfeld ist, der als Verteidiger der Stadt auftritt, die er als elementar für sein Selbstverständnis wahrnimmt, während sich Gutzeit von ihr distanziert, assoziiert er sie doch unmittelbar mit den Mühen seines Berufsalltags: „Den ganzen Tag sitzt man nun in der Bude und verlechzt nach einem bißchen Ruhe […].“[45] Seine Sehnsucht nach ländlichem Idyll, Naturnähe und Waldeinsamkeit – stabile Räume einer klassischen, nicht-urbanen Muße – kontert Herzfeld geradezu apodiktisch: „Wir sind nun einmal Städter – und das Land lehrt uns nichts mehr.“[46] Als passionierter Großstädter bestreitet Herzfeld

[43] Schön sieht in der Figur des Fritz Eisner aus Hermanns Roman *Der kleine Gast* (1925) einen solchen „Großstädter Simmelscher Prägung“, der „einerseits zwar in starkem Maße von Nervosität betroffen [sei], andererseits ist er den Herausforderungen des Alltags besonders gut gewachsen“. Tiziane Schön, „Nervenschwache Generationen – begabte Neurastheniker. Georg Hermanns *Der kleine Gast* als Berliner Pendant zu Arthur Schnitzlers *Der Weg ins Freie*.“, in: *Georg Hermann. Deutsch-jüdischer Schriftsteller und Journalist, 1871–1943*, hg. v. Godela Weiss-Sussex, Tübingen 2004, 23–56, 36.

[44] Vgl. Georg Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld“ [1912], in: ders., *Doktor Herzfeld. Die Nacht. Schnee*, hg. von Gundel Mattenklott. Mit einem Nachwort von Thomas Medicus, Berlin 1997, 18: „Doktor Herzfeld aber war nicht mehr darauf angewiesen, zu verdienen.“

[45] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld“, 19.

[46] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld“, 20 f.

die Notwendigkeit, dem urbanen Raum entfliehen zu müssen, um Möglichkeiten zur Muße-Erfahrung zu finden. Vielmehr sieht er auch hier Räume und Zeiten gegeben, die das Ländliche als traditionelles, in der Moderne aber überkommenes Refugium adäquat zu ersetzen vermögen: „nirgends in der Welt ist ein Sommerabend so schön, so lässig, so erfrischend, so geschmackvoll, so abenteuerlich, so phantastisch und sammetweich wie in der Großstadt.“[47] Hier wird deutlich, dass Herzfeld die Möglichkeit auf eine außerordentliche Zeiterfahrung im Sinne der Muße im urbanen Raum nicht nur als realistisch, sondern auch als höherwertig betrachtet.

Für die meisten Stadtbewohner bleiben Muße-Erfahrungen in ihrer prekären Umgebung zwar zeitlich wie räumlich begrenzte Episoden; für Einzelne können sie unter bestimmten Umständen aber zu „Kennzeichen einer Lebensform“ werden: „Die Verfügung über Muße (oder die Suche danach) wird oft zum prägenden Element einer gesellschaftlichen Rolle.“[48] In einer solchen Rolle übt sich Hermanns Protagonist. Sein privilegierter Status ermöglicht es ihm, eine entsprechende Position einzunehmen. Alwin Herzfeld verweigert sich dem zeitökonomischen Leitprinzip einer vornehmlich auf Funktionalität und Gewinn ausgerichteten Gesellschaftsordnung und versteht sich selbst als Individualist, der der hektischen Betriebsamkeit der Großstadt gleichsam als Provokation eine Haltung der Entschleunigung entgegensetzt. Die Emergenz solcher Figuren der demonstrativen Verweigerung – Dandys, Bohémiens, Müßiggänger – in der Literatur der Moderne sieht Fuest auch in der zunehmenden Verabsolutierung des Arbeitsethos begründet:

> „Die Verweigerung erweist sich als Dynamik, die in Müßiggang, Faulheit, Flanerie und Nichtstun waltet oder zumindest Spuren hinterläßt. Diese Dynamik wird im Laufe der Geschichte der modernen Literatur immer transparenter. Je deutlicher sich die Anforderungen und Bedingungen der modernen Arbeitsgesellschaft konturieren, je klarer sich der ideologische und moralische Sieg der Arbeit abzeichnet, desto radikaler, negativer, abweisender, härter und reduzierter zeigt sich der Müßiggang, desto deutlicher scheinen Strategien oder Gesten der Verweigerung durch.“[49]

Über den Kurfürstendamm führt der Weg der beiden Spaziergänger in die Berliner Sezession. Allabendlich versammeln sich hier Angehörige einer urbanen Subkultur, die eine ebensolche Verweigerungshaltung kollektiv zu kultivieren versuchen. Ihre selbstbewusste Positionierung dient auch der sozialen Distinktion und entbehrt dabei nicht selten einer gewissen Hybris. Muße wird innerhalb dieser Gruppierung als exklusives Privileg, die eigene Praxis als vergleichsweise höherwertige Form des Zeitvertreibs angesehen; fließend ist dabei der Übergang zu ausschweifendem Hedonismus und Dekadenz. Das abgegrenzte Areal

47 Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld“, 22 f.
48 Dobler/Riedl, „Einleitung“, 10 f.
49 Fuest, Poetik des Nicht(s)tuns, 17.

der Sezession ermöglicht Muße als gemeinschaftliche Erfahrung Gleichgesinnter und dient jenen zur „positiven Selbstverortung als Müßiggänger und Mußegenießer jenseits der gesellschaftlichen Zwangskorsette von Arbeit, Pflicht, Konvention und Nutzbarkeit".[50] Wie eingangs erläutert, bleibt der Muße-Begriff im zeitgenössischen Diskurs einer vom Kapitalismus geprägten Gesellschaftsordnung vornehmlich auf den Arbeitsbegriff bezogen.

Will Muße mehr sein als Arbeitsverweigerung, als bloßer Protest gegen die moderne Arbeitsgesellschaft, braucht sie einen in sich sinnvollen Inhalt. Alwin Herzfeld weiß um den individuellen Wert solcher selbstzweckhaften Beschäftigungen. Seinen unglücklichen Gefährten Gutzeit tadelt er: „Sie haben immer alles zu ernst und zu wichtig genommen und haben nie den Reiz solcher Dinge kennen gelernt, die entzückend sind und dabei gar keinen Sinn und gar keinen Endzweck haben."[51] Jenen „Reiz solcher Dinge" weiß Herzfeld sich beim Flanieren durch Berliner Straßen in der Unmittelbarkeit des Augenblicks zu vergegenwärtigen. Den regelmäßigen abendlichen Gang über den Kurfürstendamm beschreibt er als außerordentliche individuelle Erfahrung, wobei offensichtlich wird, dass es der subjektiven Aneignung und imaginativen Verwandlung des Raums bedarf, um denselben in kontemplativer Muße genießen zu können:

> „Aber gegen Abend kann ich mir kaum etwas Köstlicheres denken als hier *entlang zu gehen*. All der blöde Stuck, all die wilden Erker und Giebel, mit Goldstreifen überzogen, verschwinden dann, und es bleiben hohe, dunkle und tieffarbige Häuserketten, die mit ihren vielen Zacken und Klippen phantastisch von wechselnden Lichtern überflackert und überspielt sind. Jede Einzelheit verschwindet […]."[52]

Herzfeld weiß, dass es einer kognitiven Leistung bedarf, um seine *per se* unwirtliche städtische Umgebung als Raum der Muße erfahrbar zu machen. Auch ist diese Möglichkeit an bestimmte Zeiten gebunden. Nicht von ungefähr bewegt sich Herzfeld bevorzugt abends und nachts durch die Stadt – man beachte den Romantitel –, also zu Zeiten, in denen die Gegenwelt der Arbeit weitestgehend ruht. So kann der Flâneur seinen antikapitalistischen, weil die Dinge gleichsam ent-wertenden Blick auf die Wirklichkeit entfalten und sich der drohenden Nivellierung, wie Simmel sie beschrieb, verweigern. Die freigewordenen Bewusstseinsreserven weiß der Flâneur kreativ zu nutzen. Im Prozess der momenthaften Wiederaneignung und Inbesitznahme eines verloren geglaubten Raums entfaltet sich auch jenes schöpferische Potential einer produktiven Unproduktivität. Die Figur des Flâneurs in der Literatur der Moderne ist somit nicht zuletzt auch Ausdruck der Hoffnung auf die Rückkehr eines romantischen Künstlertums, dessen Ende das bürgerlich-kapitalistische Zeitalter besiegelt hatte. Hermanns Doktor

---

[50] Fludernik, „Muße als soziale Distinktion", 177.

[51] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld", 25.

[52] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld" 27 f.; meine Hervorhebung („entlanggehen" als ziellose Fortbewegung entspricht der Unintentionalität der Muße).

Herzfeld ahnt dieses zumindest, wenn er bemerkt: „wenn ich hier entlang gehe, dann habe ich das Gefühl, als hätte ich das alles mitgeschaffen.“[53]

Eine weitere Strategie des Protagonisten, sich seinen persönlichen Mußeraum zu schaffen, besteht in der Überblendung der Gegenwart durch Erinnerungen.[54] Alwin Herzfeld ist seit langem vertraut mit der Gegend, sie mag ihm zwar aufgrund ihres ständigen Wandels äußerlich fremd erscheinen, dennoch ist sie in seinem Gedächtnis verankert und erhält dadurch eine gewisse Stabilität. Muße lässt sich auch in einem Akt der Entzeitlichung des gegenwärtigen Raums realisieren, durch welchen das Individuum „dem rasanten Wandel einer Metropole in permanenter Bewegung sowie dem dadurch hervorgerufenen Furor des Verschwindens zu trotzen versucht“.[55] In solchen Aneignungsvorgängen verbindet sich die emotionale bzw. kognitive Verarbeitung der äußeren Wirklichkeit mit subjektiven Eindrücken und Erinnerungen. Dem Flâneur Herzfeld gelingt es, den urbanen Erfahrungsraum zeitweilig in ein persönliches Refugium zu verwandeln, in welchem er souverän und handlungsfähig bleibt: „Verstehen Sie: überall anders wäre ich – beglückt oder erschreckt, – eben nur ein Zuschauer, ein Zaungast, *hier* aber in Berlin spiele ich selber mit“.[56]

Dass diese eigenmächtige Anverwandlung des Raums Grenzen hat, zeigt sich am Ende des Romans. Sein Weg führt Herzfeld schließlich ins Zentrum von Berlin, in eine ihm weniger vertraute Gegend, die nun – am späteren Morgen – als Raum der Arbeit, des Konsums und des Kapitals die bedrohlichen Symptome der Großstadt ins Maßlose potenziert. Hier befindet er sich plötzlich mitten im „kaleidoskopisch bunten Spiel der Stadt“[57], bei dem er nicht mehr selbstbestimmend mitzuspielen vermag: „Und dann diese Menschen, die ihn stießen! Er wußte nichts mit ihnen anzufangen – er wußte nicht, wo sie unterbringen. Draußen bei sich kannte er jeden und jede, jede Nuance des Lebens. Aber hier war er fremd.“[58] Die sinnliche Reizüberflutung löst bei Herzfeld psychischen Stress aus, der sich schließlich auch in somatischen Reaktionen äußert:

„Wie brannten und schmerzten ihn die Lider vor Licht, als ob er Sandkörner darin hätte, die bei jeder Bewegung die Augäpfel rieben. Die Beine taten ihm weh. Er setzte die Füße mechanisch. Er bemerkte hin und wieder, daß sein Gang schwankend war. Denn jetzt befand er sich noch an den Häusern, und nun rannte er an den Bordschwellen beinahe gegen die Laternen.“[59]

---

[53] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld“, 28.

[54] Vgl. Peter Sprengel, „Der philosophische Flaneur. Georg Hermanns ‚Doktor Herzfeld‘ und die Tradition“, in: *Berlin-Flaneure. Stadt-Lektüren im Roman und Feuilleton 1910–1930*, hg. v. ders. Berlin 1998, 9–21, 13; sowie Godela Weiss-Sussex, *Metropolitan Chronicles. Georg Hermann's Berlin Novels 1897–1912*, Stuttgart 2001, 24 f.

[55] Riedl, „Die Muße des Flaneurs“, 117.

[56] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld“, 24.

[57] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld“, 248.

[58] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld“, 249.

[59] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld“, 249 f.

Die vormals erfolgreichen Strategien der Raumaneignung im Wahrnehmungsmodus des Verweilens und die Versuche, der äußeren Eindrücke in mußevoller Kontemplation habhaft zu werden, scheitern nun ebenso wie die Rückverwandlungsbemühungen durch Überblendung der Gegenwart mit stabilisierenden Vergangenheitsbildern:

„Und mit jedem Schritt, den Doktor Herzfeld machte, nahm um ihn das Leben zu. Hier war Arbeit – nur noch Arbeit! Hier waren die Häuser bis unter das Dach behangen mit Firmenschildern. [...] Jede Minute schien es einen Zusammenstoß von Droschken, Straßenbahnwagen, Lastfuhrwerken und Handwagen voll Zeugballen, Geschäftsrädern und Automobilen zu geben. Man schrie, man lärmte. [...] Und im nächsten Augenblick war alles wieder auseinander, und es war gar nichts geschehen."[60]

8. Schluss

Der Mensch, hatte Simmel am Beginn des 20. Jahrhunderts geschrieben, sei ein Unterschiedswesen und sein Grundmotiv der Widerstand gegen seine Nivellierung in einem gesellschaftlich-technischen Mechanismus. Der urbane Erfahrungsraum schaffe das psychologische Fundament für Schutzorgane „gegen die Entwurzelung, mit der die Strömungen und Diskrepanzen seines äußeren Milieus ihn bedrohen".[61] In der urbanen Literatur dieser Zeit sucht man noch nach der passenden Figuration für das von Simmel beschriebene Phänomen. Hermanns Doktor Herzfeld besitzt zumindest die psychische Disposition, der es für die Herausforderungen der Großstadtmoderne bedarf, und die auch die unabdingbare Voraussetzung bildet, im urbanen Raum individuelle Erfahrungen von Muße überhaupt zu ermöglichen. Noch fehlt dem selbstbewussten Städter Alwin Herzfeld jedoch die praktische Routine, ist auch er noch ein Flâneur in der Ausbildung.

Die Geschichte findet dennoch einen guten Ausgang für den auf Abwege Geratenen. Ein Schutzmann findet ihn bewusstlos im Straßengraben und lässt ihn in einem Auto in vertrautere Gefilde zurückbringen: „Und von Sekunde zu Sekunde taucht dafür da hinten, wieder greifbar – rückt gleichsam wie eine Insel, der man sich nähert, am Horizont empor – greifbar und klar, seine Welt auf [...]".[62] Und damit ist vieles gesagt hinsichtlich Herzfelds Befähigung zu urbaner Muße. Er bewegt sich auf einer Insel, einem relativ kleinen, relativ stabilen und überschaubaren Bereich, der umgeben ist vom weitausgreifenden prekären Raum der Metropole. Gewiss, Alwin Herzfeld erläuft sich seine Stadt, er versteht sich auf die ästhetisch-kontemplative Aneignung, die für ihn am richtigen Ort und zur rechten Zeit auch zur Muße-Erfahrung werden kann. Doch ein

[60] Hermann, „Die Nacht des Doktor Herzfeld", 250.
[61] Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben", 10.
[62] Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben", 265.

Flâneur im eigentlichen Sinne, dem die Straße, wie Walter Benjamin schrieb, zur Wohnung wird, ist er eben noch nicht.[63]

Die frühen Berlin-Romane der Moderne problematisieren die Erfahrungen einer Gegenwart, für welche adäquate Bewältigungsstrategien noch nicht in ausreichendem Maße internalisiert sind. Über ihre Erzählstrategien und Figurenkonzeptionen nähern sie sich dem Phänomen allmählich an und diskutieren hierbei immer auch Semantiken der Muße, deren theoretische wie praktische Bedingungen und Möglichkeiten sich im urbanen Raum grundlegend gewandelt haben.

[63] Vgl. Benjamin, „Charles Baudelaire“, 539.

Muße-Semantiken im nationalen Diskurs

Fallbeispiele aus der tschechischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Tilman Kasten

The Semantics of Idleness in Nationalist Discourses – Case Studies from Nineteenth and the Early Twentieth-Century Czech Literature. Up to the present time, the semantics of idleness in Czech has not been systematically researched. For a first approach to the topic, it therefore appears sensible to focus only on certain sources and discourses and to examine the *idle(ness)* lexemes within this frame of reference. Czech literature emerged in the late eighteenth century and developed in the context of the nationalist movement, which helped to generate it. Hence this dominant context of nationalism offers a good starting point for a first exploration of the semantics of idleness in Czech literature. The status of idleness in nationalist discourse becomes particularly clear when the commitment to the nation is figured as *work* or is represented symbolically as such. As can be shown, lexemes in the word field of idleness acquire their semantic profile and their cultural-historical relevance in relation to work by serving as its antithesis, its ulterior goal or its prerequisite. The Aristotelian tradition balancing the opposition between idleness and work is to a certain extent reinscribed into nationalist-emancipatory debates and contexts. The aim of the essay is to examine these partly problematic, partly paradoxical relationships in their nationalist ambiance.

Für das Tschechische sind Muße-Semantiken bislang noch nicht systematisch erforscht worden. Das Folgende kann weder auf Forschungen dieser Art aufbauen noch vermag es selbst, solche zu leisten. Unklar ist, welche Lexeme als Äquivalente für den deutschsprachigen Begriff *Muße* überhaupt in Betracht gezogen werden können; und selbst wenn man entsprechende tschechische Lexeme identifiziert, stellt sich die Frage, welche gesellschaftlichen Kontexte und konkreten Verwendungszusammenhänge sich als prägend für die Muße-Semantiken erwiesen haben. Angesichts der Forschungslage erscheint es daher heuristisch sinnvoll, bewusst nur bestimmte Quellen und Diskurse in den Blick zu nehmen und die Muße-Lexeme innerhalb dieses Bezugsrahmens zu untersuchen. Statt *der* tschechischen Muße-Semantik werden also exemplarisch *ausgewählte* Muße-Semantiken in bestimmten Diskurszusammenhängen analysiert.

Das tschechische Schrifttum entwickelte sich ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert im Kontext der nationalen Bewegung bzw. brachte diese erst mit hervor. Daher bietet sich dieser dominante nationale Bezugsrahmen für eine erste Erkundung von tschechischen Muße-Semantiken an. Besonders deutlich tritt die Position der Muße im nationalen Diskurs dort zutage, wo das Engagement für die Nation als *Arbeit* beschrieben oder zeichenhaft dargestellt wird. Etwa als Gegensatz, Ziel oder Voraussetzung von derart aufgefasster Arbeit gewinnen Muße-Lexeme hier ihr semantisches Profil und ihre kulturgeschichtliche Relevanz. Die aristotelische Tradition einer Verhältnisbestimmung von Muße und Arbeit wird gewissermaßen in nationalemanzipatorischen Kontexten fortgeschrieben. Diese teils problematischen, teils paradoxen Verhältnisbestimmungen im nationalen Kontext zu untersuchen, ist das Ziel des vorliegenden Aufsatzes. Im Mittelpunkt stehen Fallbeispiele aus dem tschechischen Schrifttum vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zu den 1920er-Jahren, d. h. bis zur Erlangung der Eigenstaatlichkeit und den ersten Jahren der Ersten Tschechoslowakischen Republik.[1] Die Auswahl der zitierten Quellen ist zum einen durch die methodische Vorgehensweise begründet: Es werden Muße-Lexeme in Texten analysiert, die mittels Recherche in Lexika und Wörterbüchern oder Volltextsuche in einschlägigen digitalen Angeboten eruiert werden konnten. Zum anderen wurde gezielt in Texten der für die national(literarisch)en Diskurse prägenden Literatinnen und Literaten sowie Intellektuellen nach Muße-Lexiken recherchiert. Die Zusammenstellung des Korpus verdankt sich somit einer durchaus produktiven Mischung aus zufälligen und systematisch generierten Funden.

1. Nation, Arbeit und Muße?

In der Nationalismusforschung ist mehrfach die genetische, ideologische und politische Verbindung von Nation(-alismus) und Arbeit betont worden[2], die auch die sich im Spannungsfeld von Arbeit und Muße entwickelnden unterschiedlichen Semantiken der Muße im Tschechischen nachhaltig geprägt hat. So vertritt Ernest Gellner die These, dass der Nationalismus letztlich eine Antwort auf die durch die Industrialisierung hervorgerufene Notwendigkeit einer kulturellen Homogenisierung und sozialen Integration gewesen sei.[3] Eine Entsprechung findet diese genetische These in der Tatsache, dass die Verbindung von Nation

[1] Als *národní obrození* [Nationale Wiedergeburt] gilt der Zeitraum zwischen den 1780er-Jahren und den 1840er-Jahren, in dem sich die moderne tschechische Nation formierte und sich zu einer breitere Gesellschaftsschichten umfassenden nationalen politischen Bewegung entwickelte. Die Erste Tschechoslowakische Republik wurde am 28. Oktober 1918 ausgerufen.

[2] Joan Campbell, *Joy in work, German work. The national debate, 1800–1945*, Princeton (NJ) 1989, 3 f.

[3] Der Zusammenhang zwischen Industrialisierung und der dadurch erzeugten Notwendigkeit kultureller Homogenisierung, die der Nationalismus zu leisten anstrebe, ist eine zentrale

und Arbeit von den Ökonomisten, in der Französischen Revolution, im Vormärz und der Frankfurter Nationalversammlung bis hin zur Wirtschafts- und Sozialpolitik im letzten Drittel des Jahrhunderts eine je spezifische Definition erfahren hatte.[4] Während hier das Stichwort *nationale Arbeit* im engeren ökonomischen Sinne zu verstehen war, wurde es – im deutschen Sprachraum u. a. von Wilhelm Heinrich Riehl – in einem „geistig-kulturellen Sinne"[5] ausgedeutet. Das heißt die Ideologisierung der nationalen Arbeit ging in diesem kulturrestaurativen Diskurs „in die Definition von Kultur und Nation" ein.[6] Die *nationale Arbeit* bezeichnete aber nicht nur im engeren Sinne ökonomische Zusammenhänge oder nationale Selbst- und Fremdbilder, sondern auch das nationale Engagement selbst.

Zu der Frage, welche Relevanz und welche symbolischen und diskursiven Ausprägungen der Arbeitsbegriff im tschechisch-nationalen Kontext besaß, existiert bislang keine Gesamtdarstellung. Die folgenden Ausführungen können daher nur einen Ausschnitt aus dem nationalistischen Diskurs in den Blick nehmen; immerhin lassen die Beispiele es aber zu, auf eine dem Zusammenhang von Muße und Arbeit zugrunde liegende Dimension genauer zu fokussieren. Ausgangspunkt dafür ist zunächst die Differenzierung des Begriffs *Nationalismus*. So kann dieser sowohl als Ideologie verstanden werden als auch im Sinne einer gesellschaftlichen Bewegung, deren oberstes Gebot das „Handeln zum Zweck der Umsetzung dieser Ideologie"[7] ist. Insbesondere für Nationalismen, die das Ziel der Errichtung eines Nationalstaats noch nicht erreicht haben – gemäß der Typologie Peter Alters zählen diese zum „Risorgiomento-Nationalismus"[8] –, gilt diese Zuordnung potenziell aller Tätigkeiten auf individueller und kollektiver Ebene auf den genannten Zweck hin. Dies führt unweigerlich zu der Frage, welche Berechtigung bzw. welcher Stellenwert Standpunkten oder Lebensformen zuerkannt wurde, die sich jenem Primat der nationalen Ziele

---

These Ernest Gellners. Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, aus d. Engl. v. Meino Büning, Hamburg 1995, 34–62, 204–207.

[4] Jens-Peter Hornbogen, *Travail national – Nationale Arbeit. Die handelspolitische Gesetzgebung in Frankreich und Deutschland vor dem Hintergrund der Debatte über Freihandel und Schutzzoll 1818–1892* (Tübinger Schriften zum internationalen und europäischen Recht 58), Berlin 2002; sehr instruktiv: Sebastian Conrad, *Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich*, München 2006, 279–315; Felix Axster/Nikolas Lelle (Hg.), *„Deutsche Arbeit". Kritische Perspektiven auf ein ideologisches Selbstbild* (Studien zu Ressentiments in Geschichte und Gegenwart 2), Göttingen 2018.

[5] Werner Conze, „Arbeit", in: Reinhart Koselleck/Otto Brunner/Werner Conze (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, A–D, Stuttgart 1972, 154–215, 211.

[6] Frank Trommler, „Die Nationalisierung der Arbeit", in: Reinhold Grimm/Jost Hermand (Hg.), *Arbeit als Thema in der deutschen Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Königstein/Ts. 1979, 102–125, 104.

[7] Anja Stukenbrock, *Sprachnationalismus. Sprachreflexion als Medium kollektiver Identitätsstiftung in Deutschland (1617–1945)* (Studia linguistica Germanica 43), Berlin/New York 2005, 43.

[8] Peter Alter, *Nationalismus*, Frankfurt a. M. 1985, 60–95.

entzogen und Phänomene, die durch Zwecklosigkeit oder Selbstzweckhaftigkeit charakterisiert waren, privilegierten. Relevant wären hier Phänomene wie Verweigerung, Nicht-Handeln, Faulheit oder eben auch Muße. Letztere ist insofern von besonderem Interesse, als sie in dem hier aus heuristischen Gründen vorausgesetzten Verständnis nicht als einfache Opposition zu Arbeit gedacht werden kann. Ob Arbeit und Muße allerdings einen „kategorialen Gegensatz“[9] bilden oder ob der Gegensatz verschwinden kann, wenn „für die Handelnden die Freiheit des Tuns gegenüber der Zweckbestimmung durch das Ziel in den Vordergrund tritt“[10], kann an dieser Stelle leider nicht weiter diskutiert werden. Wichtig ist, dass Muße nicht einfach als das *Andere* der Arbeit verstanden werden soll, da sie aufgrund ihres transgressiven Charakters die gängigen dichotomischen Unterscheidungen unterläuft. Paradoxale Beschreibungen von Muße als „tätige Untätigkeit“[11] versuchen diese Perspektive sprachlich abzubilden und verdeutlichen, dass sie sich mit den Maßstäben des tätigen, produktiven und zweckhaften Handelns nicht beurteilen lässt und potenziell eine Herausforderung für die Allianz darstellen musste, die der Nationalismus und die Arbeit eingegangen waren.

Heuristisch ist dieses Vorverständnis schließlich insofern, als es für das Folgende zweitrangig ist, ob die eine oder andere Bedeutung bzw. intellektuelle Position mit Muße im obigen Sinne identifiziert werden kann; es soll vielmehr historische Semantiken und Bestimmungen des Verhältnisses von Muße und Arbeit besser nachvollziehbar und differenzierter beschreibbar machen. Die historischen Definitionen von Muße können von dem hier vorausgesetzten Begriff also durchaus abweichen, ohne dafür an Relevanz und Erkenntniswert für die Fragestellung einzubüßen. Primäres Ziel ist eine Beschreibung von Lexemen und Textpassagen mit Blick auf die Frage, wie sich in diesen das Verhältnis von Arbeit, zweckhaftem und selbstzweckhaftem/zwecklosem Handeln vor dem Hintergrund des Nationalismus manifestiert.

Dies erfolgt in mehreren Schritten: In einem ersten Schritt veranschauliche ich anhand literarischer und künstlerischer Beispiele, wie die Allianz von Arbeit und Nationalismus im Detail interpretiert und dabei das Moment des Zweckhaften definiert wurde. Im zweiten Schritt erkunde ich anhand von mehrheitlich deutsch-tschechischen bzw. tschechisch-deutschen Wörterbüchern das Wort-

[9] Jochen Gimmel, „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt Muße in der Selbstverwirklichung?“, in: Inga Wilke/Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt (Hg.), *Produktive Unproduktivität. Zum Verhältnis von Arbeit und Muße* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 14), Tübingen 2020, 199–225, 204.

[10] Gregor Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 61–85, 61.

[11] Christoph Wulf/Jörg Zirfas, „Die Muße. Vergessene Zusammenhänge einer idealen Lebensform“, in: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie* 16,1 (2007), 9–11, 9 (Themenheft *Muße*, hg. v. Christoph Wulf/Jörg Zirfas).

feld *Muße*. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, welche tschechischen Lexeme mit welchen spezifischen Bedeutungen zur Verfügung standen. Im dritten und letzten Schritt veranschauliche ich, wie die eruierten Muße-Semantiken in konkreten Kontexten aufgegriffen und in Zusammenhang mit dem nationalen Diskurs bzw. vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Kontexte ausgedeutet werden konnten. Die schlaglichtartigen Analysen beziehen sich dabei schwerpunktmäßig auf das 19. sowie die ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts – mithin jene Jahre, während derer der nationalistische Diskurs immer breitere Schichten erfasste und mobilisierte, und in denen schließlich mit der Gründung der Ersten Tschechoslowakischen Republik die Eigenstaatlichkeit erreicht wurde. Der vorliegende Aufsatz stellt eine erste Annäherung des Verfassers an das skizzierte Themenfeld dar; diese Tatsache sowie die notwendige Beschränkung auf Fallbeispiele lassen allenfalls Thesen mit beschränkter Reichweite zu, deren Aussagekraft erst auf Grundlage viel breiter angelegter Forschungen bewertet und eingeordnet werden könnte. Die vorliegende Erkundung des semantischen Feldes möchte Impulse für eine noch ausstehende historisch-semantische Gesamtkartierung geben.

2. Handlungs- und Arbeitskonzepte im tschechischen nationalen Diskurs

Die Suggestivkraft und der semantische *Mehrwert*, die aus der Verschränkung der beiden semantischen Felder *Arbeit* und *Nation* resultieren, kommen in künstlerischen oder literarischen Darstellungen besonders anschaulich zum Ausdruck.[12] Die folgenden Ausführungen zu diesem Zusammenhang umreißen beispielhaft die diskursiven Grundlagen und das Arsenal kollektiver Symbole, vor deren Hintergrund die unterschiedlichen Ausprägungen der Muße-Semantiken in einem größeren kulturgeschichtlichen Feld nachvollziehbar werden.

Eine zentrale Figur, mit der nicht nur in der Malerei und Literatur das Verhältnis von Nation und Arbeit verbildlicht werden konnte, war die des Schmieds.[13] In den antiken Gestalten Hephaistos und Vulcanus verdichtete

---

[12] Zur Motivgeschichte der Arbeit in der tschechischen Literatur und Kultur vgl. u. a. folgende Publikationen, die allerdings das Spannungsfeld von Muße und Arbeit nicht thematisieren: Karel Mráz, *Dar Prométheův. Zobrazení práce v literatuře* [*Das Geschenk des Prometheus. Darstellungen von Arbeit in der Literatur*], Praha 1988; Vladimír Macura, „Továrna: dvojí mýtus" [„Die Fabrik: der zweifache Mythos"], in: Vladimír Macura, *Šťastný věk (a jiné studie o socialistické kultuře)* [*Das glückliche Zeitalter (und andere Studien über die sozialistische Kultur)*], Praha 2008, 281–316; Dalibor Tureček, „Práce v české literatuře 19. století aneb Od idyly k tragédii" [„Arbeit in der tschechischen Literatur des 19. Jahrhunderts oder Von der Idylle zur Tragödie"], in: *Rozrazil* 5 (2006), 64–65.

[13] Zur Motivgeschichte vgl. u. a. Mircea Eliade, *Schmiede und Alchemisten. Mythos und Magie der Machbarkeit*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1992, sowie die kunsthistorische Arbeit von

bereits die Antike Welt- und Menschenbilder[14]; und nicht zuletzt die nationalen Bewegungen aktualisierten das zeichenhafte Potenzial des *homo faber* (etwa im Bild von Bismarck als Schmied der deutschen Einheit)[15]. Genau daran schloss der tschechische Politiker und Publizist František Ladislav Rieger (1818–1903) in seinem 1861 publizierten Gedicht *Kovářská* [*Lied des Schmieds*] an.[16] Rieger, als Verfasser einer der ersten tschechischsprachigen volkswirtschaftlichen Arbeiten mit ökonomischen Fragen der Zeit vertraut[17], stellt den Schmied als einen aufrechten Mann der Tat dar und fasst die Figur als Inbegriff des wahren Tschechen: „ein echter Schmied – ein echter Tscheche" [„pravý kovář – pravý Čech"[18]]. Das Gedicht stellt eine geradezu prototypische Engführung von Männlichkeit, Tatendrang, Wehrbereitschaft, Gerechtigkeitssinn und nationalem Bewusstsein dar. Weitaus komplexer ist die Figur des Schmieds im 1860 erstmals der Öffentlichkeit präsentierten Gemälde *Podobizna kováře Jecha* [*Portrait des Schmieds Jech*] von Karel Purkyně (1834–1868) ausgestaltet.[19] Dieser zeigt den

Maria Poprzęcka, *Kuźnia. Mit, alegoria, symbol* [*Die Schmiede. Mythos, Allegorie, Symbol*] (Idee i sztuka [Ideen und Kunst]), Warszawa 1972.

[14] Als Inbegriff des kunstfertigen Handwerkers weiß die Figur des Schmieds, das Elementare zu bändigen und es menschlichen Maßstäben entsprechend zu formen. Auch wenn im 19. Jahrhundert die traditionelle Schmiedearbeit bedingt durch die Industrialisierung schrittweise an Bedeutung einbüßte, behielt die Figur in den Künsten ihre symbolische Relevanz.

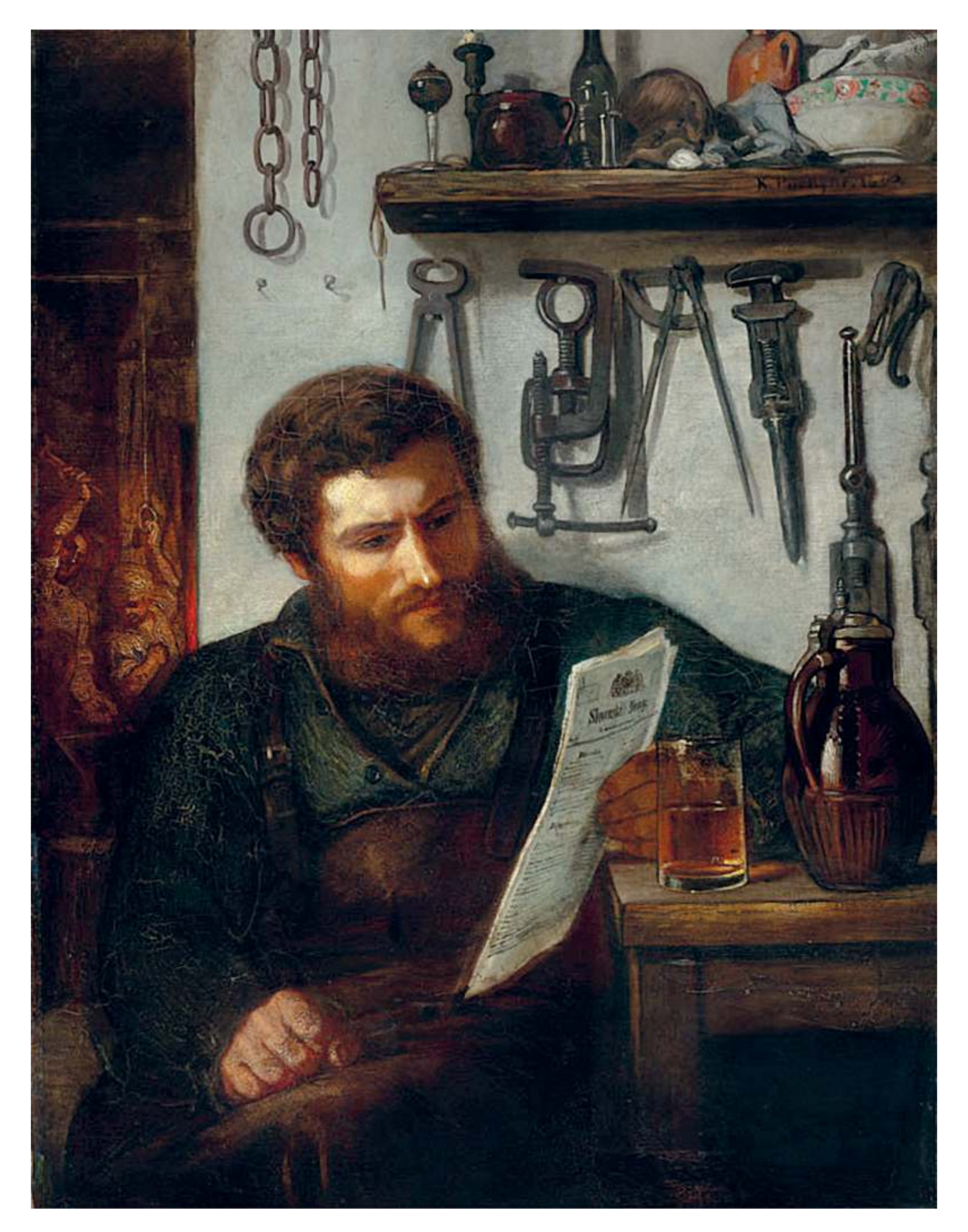
[15] Vgl. das inzwischen verschollene, aber vielfach reproduzierte Gemälde *Der Schmied der deutschen Einheit* von Guido Schmitt (1834–1922). Besonders tauglich für die Formulierung nationalpolitischer Ansprüche war die Figur wohl u. a. auch deshalb, weil in ihrer Darstellung zwei Sphären miteinander verschränkt werden konnten: Bilder einer (vermeintlich) traditionellen, volksnahen und auf einem strikten Ethos beruhenden Form der Arbeit einerseits sowie motivgeschichtlich verbürgte Bilder des kampf- und opferbereiten heroischen Individuums andererseits.

[16] František Ladislav Rieger, „Kovářská" [„Lied des Schmieds"], in: *Obrazy života. Domácí illustrovaná biblioteka zábavného a poučného čtení* [*Bilder des Lebens. Illustrierte Hausbibliothek der unterhaltenden und lehrreichen Lektüre*] 3,1 (1861), 15–16. Vgl. auch den Abdruck des Gedichts in Zusammenhang mit Riegers politischen Bemühungen um einen österreichisch-tschechischen Ausgleich im Jahr 1871 in den *Humoristické listy* [*Humoristischen Blättern*]. Das zu diesem Zeitpunkt bereits zehn Jahre alte Gedicht wird durch die beigefügten Illustrationen mit Blick auf die genannten politischen Kontexte hin satirisch aktualisiert. Rieger selbst erscheint hier als Schmied des Ausgleichs, in seiner äußeren Erscheinung wirkt er allerdings deutlich weniger heroisch als Bismarck im in Anmerkung 15 genannten Gemälde. Vgl. František Ladislav Rieger, „Kovářská" [„Lied des Schmieds"], in: *Humoristické listy* [*Humoristische Blätter*] 13,37 (1871), 292–293.

[17] František Ladislav Rieger*, O statcích a pracích nehmotných a jich významu i postavení v národním hospodářství* [*Über immaterielle Güter und Arbeiten und ihre Bedeutung und Stellung in der Volkswirtschaft*], Praha 1850.

[18] Rieger, „Kovářská" (1861), 16. Zitate aus dem Tschechischen sowie deren Übersetzung werden aufgrund der besseren Lesbarkeit entgegen dem slavistischen Usus in der obigen Form angegeben. D. h. in eckigen Klammern findet sich jeweils das tschechische Originalzitat; die diesem vorangestellte ebenfalls in Anführungszeichen gesetzte Übersetzung ins Deutsche stammt, wenn nicht anders vermerkt, vom Verfasser.

[19] Die neueste Analyse des Gemäldes stammt von Václav Hájek, *Politizující kovář Karla Purkyně: Realismus, (auto)portrét, alegorie* [*Der politisierende Schmied des Karel Purkyně. Realismus, (Selbst-)Portrait und Allegorie*], Praha 2015.



Karel Purkyně, *Podobizna kováře Jecha* [*Portrait des Schmieds Jech*] (1860),
Photo © National Gallery Prague 2021

Schmied gerade nicht in der Ausübung seines Handwerks, sondern an einem Tisch sitzend, ausgestattet mit einem Glas Bier und versunken in die Lektüre einer Zeitung. Es handelt sich um die *Slovenské noviny* [*Slowakische Zeitung*], ein Organ, das zur Zeit der neoabsolutistischen ‚Ära Bach' die Position der

offiziellen Stellen vertrat und sich gegen nationale Emanzipationsbestrebungen richtete.[20] Die geballte rechte Faust des Handwerkers signalisiert allerdings nicht nur seine Ablehnung des soeben Gelesenen, sondern deutet als (zurückgenommene) Drohgeste auch auf die potenzielle oder beschränkte Bereitschaft zu zukünftigem Handeln hin. Das Bild legt nicht nahe, dass der Schmied im nächsten Moment tatsächlich aufspringen und seinem Protest Ausdruck verleihen könnte; dafür waren die Möglichkeiten politischen Handelns in der neoabsolutistischen Ära Bach auch zu beschränkt. Es lenkt die Aufmerksamkeit vielmehr auf das Moment der kritischen Reflexion sowie die Fähigkeit zum klaren und ruhigen Urteilen als wichtige Bedingungen dafür, sich in der Gegenwart als Individuum (und *pars pro toto* auch als Nation) behaupten zu können.

Was bei Purkyně nur als Geste präsent ist, wird im 1883 erstmals erschienenen (und anschließend von der österreichischen Zensur zeitweise verbotenen) Poem *Lešetínský kovář* [*Der Lešetíner Schmied*] des Schriftstellers Svatopluk Čech (1846–1908) zur Tat.[21] Das Gedicht schildert die Verödung eines tschechisch geprägten Ortes durch die Ansiedlung eines deutschen Industriebetriebs. Während die tschechischen Bewohner ihr als tradtionell beschriebenes Handwerk aufgeben und ihren Heimatort verlassen müssen, stemmt sich allein der Schmied gegen das Diktat des fremden Kapitals, verliert allerdings seine Kundschaft. Derart zum Nichtstun verurteilt, sitzt er eines Tages in seiner öden dunklen Werkstatt und liest in einem Buch. Mitten in der Lektüre erhebt er sich „in heftiger Erregung" [„v prudkém rozčilení"[22]], tritt ans Fenster und droht mit der geballten Faust seinem unsichtbaren Gegner. Ausgehend von dieser Szene eskaliert der Konflikt zwischen dem Schmied und den verarmt zurückgekehrten Bewohnern auf der einen und den Vertretern des Kapitals auf der anderen Seite: Waffen werden geschmiedet, und am Ende gerät die Gewalt außer Kontrolle und der Schmied stirbt. Sein Opfer war allerdings nicht vergeblich: Der Erbe des Industrieunternehmens kündigt an, den Ort wieder zu verlassen. Die auf

[20] Hájek, *Politizující kovář*, 57 f.

[21] Im Folgenden zitiert nach: Svatopluk Čech, „Lešetínský kovář" [„Der Lešetíner Schmied"], in: *Lešetínský kovář a menší básně* [*Der Lešetíner Schmied und kleinere Gedichte*], Sebrané spisy [Gesammelte Schriften], Bd. II, Praha 1899, 3–81. Auf mögliche französische sowie tschechische (motivgeschichtliche) Vorläufer und Einflüsse geht ausführlicher ein Albert Pražák, „K Čechovu Lešetínskému kováři" [„Zu Čechs Lešetíner Schmied"], in: *Sborník prací věnovaných profesoru dru Václavu Tillovi k šedesátým narozeninám, 1867–1927. Mélanges publiés en l'honneur de M. le professeur Václav Tille à l'occasion de son 60ème anniversaire, 1867–1927*, Prague 1927, 184–193. Eine Verortung im Rahmen der Grenzlandliteratur sowie eine eingehendere Beschreibung der zeitgenössischen Publikations- und Rezeptionskontexte nehmen vor: Eduard Kubů/Jiří Šouša, „Svatopluk Čech a jeho ‚Lešetínský kovář' ve stínu dvouhlavého orla. O počátcích paradigmatu české ‚hraničářské' literatury" [„Svatopluk Čech und sein ‚Lešetíner Schmied' im Schatten des Doppelkopfadlers. Über die Anfänge des Paradigmas der tschechischen ‚Grenzlandliteratur'"], in: *Historica. Revue pro historii a příbuzné vědy* [*Historica. Revue für Geschichte und verwandte Wissenschaften*] 5,2 (2014), 129–149.

[22] Čech, „Lešetínský kovář", 56.

nationaler Homogenität, althergebrachten Sozial- und Wirtschaftsformen und Opferbereitschaft fußende Ordnung hat in der Logik des Textes vor allem aufgrund ihrer moralischen Überlegenheit einen Sieg über das mit dem Fremden identifizierte Fabrikwesen erlangt.

Während Purkyněs Schmied sich in die Zeitung vertieft und sich an die Kontemplation anschließende Handlungen nur andeuten, legt der Schmied des Svatopluk Čech die Lektüre beiseite, um überhaupt erst handeln zu können. Seine Taten heben zwar die Macht des heroischen Individuums hervor, sie führen aber direkt in den Märtyrer-Tod und somit zur Auslöschung des Individuums. Die Figur des Schmieds dient somit jeweils spezifischen Darstellungen des Verhältnisses von Kontemplation und Aktion im nationalen Kontext. Nicht nur vor dem Hintergrund der bis in die Antike zurückreichenden Motivgeschichte der Figur liegt es nahe, diese beiden Schmiede auch als Kommentar zur Position und Aufgabe des Künstlers in der Gesellschaft zu verstehen: auf der einen Seite der durch die Umstände in seinem Handeln limitierte, aber umso entschiedener und klarer urteilende Künstler, und auf der anderen Seite der engagierte und direkt in politische Zusammenhänge eingreifende Künstler, der sein Engagement mit dem Tod (allerdings einem ruhmreichen) bezahlt.

Mit Riegers Gedicht, Purkyněs Portrait und Čechs Poem sind drei Möglichkeiten umrissen, wie unterschiedlich im Rahmen der nationalen Emanzipationsbestrebungen das Verhältnis von Theorie und Praxis sowie die damit verbundenen Möglichkeiten gesellschaftlicher Teilhabe konzipiert, inszeniert und repräsentiert werden konnten. Mit Blick auf Muße-Semantiken und -Diskurse ist dies insofern relevant, als auch in diesen das Verhältnis von Theorie und Praxis ausgehandelt wird; von diesem Punkt ausgehend lassen sich daher sowohl Berührungspunkte als auch Unterschiede zwischen Arbeits- und Muße-Semantiken im nationalen Kontext weiterverfolgen (vgl. dazu die folgenden Kapitel).

Fragt man nun zumindest mit Blick auf die oben zitierten Quellen und das Verhältnis von Tätigkeit und nationaler bzw. gesellschaftlicher Teilhabe nach der Rolle des Individuums, wird trotz der Unterschiedlichkeit der in Anschlag gebrachten Arbeitsbegriffe eines deutlich: Wenn der Nationalismus eine Form der sozialen Integration und Mobilisierung darstellt, kann das Individuum nur dann einen Platz im nationalen Kollektiv sowie die damit verbundenen Rechte für sich in Anspruch nehmen, wenn es sich durch plan- und zweckmäßiges Handeln im Namen der Nation bewährt. Im Nationalismus erfolgt somit eine Umkehrung des Verhältnisses von Handeln und Kontemplation, wie sie etwa Aristoteles entwickelt hatte. Für Aristoteles ist die *scholē* „die definitorische Größe der guten Gemeinschaft und des gelingenden Lebens, sie entzieht sich vehement der Einordnung in das Koordinatensystem der Arbeit und weist stattdessen der Arbeit und allem sonstigen in der Gesellschaft seinen Platz zu".[23] Im nationalen Diskurs

[23] Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah: „Muße" und Theoria in der spätantiken*

verhält es sich, das legen zumindest die oben zitierten Fallbeispiele nahe, genau andersherum: Hier weist die Arbeit der Muße ihren (peripheren bzw. prekären) Platz zu. Während diese Beobachtung ausgehend von Semantisierungen und Symbolisierungen von Arbeit entwickelt wurde, erfolgt in den anschließenden Kapiteln eine Perspektivumkehr: Gefragt wird also danach, wie die Muße den ihr zugewiesenen Platz einnimmt, mit welchen spezifischen Bedeutungen die Muße-Lexeme in je unterschiedlichen Fallbeispielen ausgestattet werden. Zunächst muss aber danach gefragt werden, welche Termini überhaupt als Muße-Lexeme aufgefasst werden können.

3. Deutsch-tschechische Wörterbücher – Erkundungen im Wortfeld

Die folgenden Ausführungen erkunden – keineswegs lückenlos – ein Terrain, das in der bohemistischen sprach-, literatur-, und kulturgeschichtlichen Forschung bislang allenfalls am Rande Beachtung fand.[24] Erschwerend kommt hinzu, dass ähnlich wie im Russischen auch im Tschechischen keine direkten Entsprechungen des Lexems *Muße* existieren.[25] Wie eingangs erläutert kann im Rahmen dieses Aufsatzes keine systematische Gesamtdarstellung der tschechischen Muße-Semantik geleistet werden. Notwendigerweise beschränkt sich die Analyse auf ein bestimmtes Quellenkorpus: Übersetzungen des deutschen Begriffs *Muße* in deutsch-tschechischen bzw. tschechisch-deutschen Wörterbüchern. Es wird danach gefragt, wie der deutsche Begriff *Muße* ins Tschechische übersetzt wurde und welche Bedeutungen dabei beschrieben wurden (semasiologische Perspektive). Mit Blick auf das (beschränkte) Quellenkorpus soll danach gefragt werden, ob ein Wortfeld *Muße* identifiziert werden kann, was ggf. seine Bestandteile sind

---

Philosophie und Theologie (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 8), Tübingen 2018, 37.

[24] Muße-Lexeme greifen im Titel zwar folgende Texte auf, der (kultur-)historische oder begriffsgeschichtliche Ertrag fällt aber mit Blick auf die Fragestellungen des vorliegenden Aufsatzes gering aus: Pavel Pokorný, „Ušlechtilá zahálka. Hony a lovy na přelomu 19. a 20. století" [„Adeliger Müßiggang. Treibjagden und Jagden an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert"], in: *Dějiny a současnost* [*Geschichte und Gegenwart*] 33,1 (2011), 14–17; Eva Bendová, „Zahálka, nomádství, angažované pití kávy? O kavárně jako manifestu modernosti, v Praze i jinde" [„Müßiggang, Nomadentum, engagiertes Kaffeetrinken? Über das Kaffeehaus als Manifest der Modernität, in Prag und andernorts"] in: *Historica Pragensia. Historický sborník Muzea hlavního města Prahy* [*Historica Pragensia. Historischer Sammelband des Museums der Hauptstadt Prag*] 4 (2009), 15–28. Titel aus dem Bereich der Freizeitforschung können aus Platzgründen nicht angegeben werden.

[25] Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (‚prazdnost'' und ‚dosug')", in: Elisabeth Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 4), Tübingen 2017, 1–35, 1.

und wie sich die darin enthaltenen Begriffe zueinander verhalten.[26] Weisen die unterschiedlichen Lexeme bestimmte Bedeutungsnuancen auf? Inwiefern sind diese anschlussfähig an den nationalen Diskurs? Welche Gründe gibt es dafür? Der folgende „Schnelldurchgang“ durch die genannten Wörterbücher möchte eine Grundlage für die Reflexion dieser Fragen schaffen.

Zunächst ein Beispiel aus der Vorgeschichte des Untersuchungszeitraums: Im tschechisch-deutsch-lateinischen *Thesaurus linguae Bohemicae* des Václav Jan Rosa (ca. 1630/31–1689) findet sich zunächst das Substantiv *zahálka*[27], das Rosa mit „otium“ sowie „Muß, Müſſiggang, Ruhe“ übersetzt, wobei die angeführten Beispiele eindeutig eine negative Bewertung im Sinne von ‚Faulheit‘ oder ‚lasterhafter Zeitverschwendung‘ betonen. Ebenfalls als Äquivalent für *otium* führt Rosa das Nomen *prázdnost*[28] an. Dieses dient zur Bezeichnung eines Zeitraums, in dem das Individuum frei von Arbeit oder Beschäftigung ist und über den es selbst verfügen kann. Deutlich klingen hier zum einen negative Bewertungen („otiosus, müſſig“) an, zum anderen aber auch eine positive Bewertung: „frey“ oder „befreyet werden, oder ſeyn“.

Während *prázdnost* und das zugehörige Adjektiv *prázdný* nicht selbst einen Zeitraum bezeichnen, sondern eher dessen Qualität beschreiben, verweisen das Nomen *chvíle*[29] und das Adverb *kdy*[30] primär auf temporale Kategorien. Ersteres übersetzt Rosa als „Weil“ und bezeichnet damit sowohl Zeit im Allgemeinen als auch einen Zeitraum, über den man verfügen kann. Während v. a. *zahálka* und teilweise auch *prázdnost* bzw. *prázdný* mit moralischen Kategorien wie Müßiggang verknüpft werden (können), führt Rosa *kdy* und *chvíle* als wertungsfreie temporale Kategorien an. Trotz dieser Unterschiede, die an den Übersetzungen und Beispielen bzw. Belegstellen deutlich werden, setzt Rosa *prázdnost*, *kdy* und *chvíle* zugleich auch in ein synonymes Verhältnis. Trotz aller Bedeutungsunterschiede scheint zwischen den Begriffen eine engere Beziehung zu bestehen.

In den deutsch-tschechischen Wörterbüchern der Folgezeit (von Karl Ignaz Tham [1763–1816], František Jan Tomsa [1753–1814] und Josef Dobrovský

[26] Im Folgenden konzentriere ich mich aus pragmatischen Gründen auf Nomen und nur wo nötig werden auch Verb- oder Adjektivformen berücksichtigt.

[27] Im Folgenden zitiere ich aus der transliterierten elektronischen Übertragung des Wörterbuchs: Václav Jan Rosa, *Thesaurus Linguae Bohemicae*, Praha o. J. (Knihovna Národního muzea, neue Signatur IV D 81/1–7), https://bara.ujc.cas.cz/slovniky/rosa/rosa_uvod.html (abgerufen am 29.08.2019); das Lemma „Zahádka“ findet sich unter der URL: https://bara.ujc.cas.cz/slovniky/rosa/dbsearch.php?database=2456257474&heslo=zahalec (abgerufen am 29.08.2019). Auf die Übersetzung der Lemmata in den Anmerkungen wird verzichtet, da eine eingehendere Erörterung ihrer Bedeutung ohnehin im Text erfolgt.

[28] Lemma „Prázdnoſt“, in: Rosa, *Thesaurus*, https://bara.ujc.cas.cz/slovniky/rosa/dbsearch.php?database=2456257474&heslo=pr%C3 %A1zdno%C5%BFt (abgerufen am 29.08.2019).

[29] Lemma „Chwjłe“, in: Rosa, *Thesaurus*, https://bara.ujc.cas.cz/slovniky/rosa/dbsearch.php?database=2456257474&heslo=chwj%C5%82e (abgerufen am 29.08.2019).

[30] Lemma „Kdy?“, in: Rosa, *Thesaurus*, https://bara.ujc.cas.cz/slovniky/rosa/dbsearch.php?database=2456257474&heslo=kdy%3F (abgerufen am 29.08.2019).

[1753–1829]) werden die bei Rosa genannten Lexeme sowie darauf aufbauende Verb- oder Adjektivbildungen sowie Wendungen unter dem Lemma *Muße* aufgegriffen. Die Verfasser führen aber keine Belegstellen oder beispielhafte Verwendungsweisen an, mithilfe derer man auf Unterschiede zwischen den einzelnen Begriffen schließen könnte. Rückschlüsse sind allenfalls auf Schwerpunkte in der Verwendung möglich. So verweist Tham auf den Zusammenhang von Muße und „Schreiben"[31] (sprich künstlerischem oder wissenschaftlichem Schaffen), Tomsa hingegen definiert Muße in formaler Hinsicht vorwiegend negativ, indem er den Unterschied zu beruflichen Verpflichtungen herausstreicht[32]. In Dobrovskýs Wörterbuch finden sich beide Aspekte: Zum einen verweist er auf die gegensätzliche Beziehung von Muße und Berufsgeschäften, zum anderen führt er das Beispiel einer „gelehrte[n] Muße"[33] an. Das Lexem *zahálka* wird weiterhin im Sinne eines negativ bewerteten Müßiggangs verstanden. Deutlich wird an diesen Wörterbüchern im Unterschied zu Rosas *Thesaurus*, dass Muße expliziter in Bezug gesetzt wird zur Sphäre des Beruflichen: Sie fungiert hier als Gegensatz zu professionellen Verpflichtungen und eröffnet einen Freiraum, für dessen Ausgestaltung solche Beispiele angeführt werden, die im Kontext einer gelehrten (oder auch künstlerischen) Tätigkeit gesehen werden können. Insofern mag sich in den entsprechenden Lemmata auch das Selbstverständnis und die Praxis einer (spätaufklärerischen) Gelehrtenkultur widerspiegeln.

Im großen tschechisch-deutschen Wörterbuch Josef Jungmanns (1773–1847)[34], dem zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung umfangreichsten tschechischen Wörterbuch, finden sich zu jedem Lemma zahlreiche historische Belegstellen. Die oben bereits genannten Äquivalente für den deutschen Begriff *Muße* sowie deren genauere Definition bleiben stabil. Erstens wird die primär temporale Bedeutung hervorgehoben (*chvíle*[35], *pochvílí*[36], *prázdnost*[37], *prázdeň*/*prázdně*[38]), zweitens der Kontrast zur Arbeit betont (*prázdnost*) und drittens der negativ bewertete Müßiggang (*zahálka*[39], *prázdnost*) angeführt.[40] Das

[31] Lemma „Muſſe", in: Karl Ignaz Tham, *Karl Thams deutsch-böhmisches Nationallexikon*. Mit einer Vorrede begleitet von J. C. Adelung, Prag/Wien 1788, 401.

[32] Lemma „Muße", in: František Jan Tomsa, *Malý německý a český slovník* [*Kleines deutsches und tschechisches Wörterbuch*], Praha 1789, 506.

[33] Lemma „Muße", in: Josef Dobrovský, *Ausführliches und vollständiges deutsch-böhmisches synonymisch-phraseologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Prag 1821, 55.

[34] Josef Jungmann, *Slownjk česko-německý Josefa Jungmanna* [*Tschechisch-deutsches Wörterbuch von Josef Jungmann*], 5 Bde., Praha 1835–1839.

[35] Lemma „CHWJLE", in: Jungmann, *Slownjk*, Bd. I: A–J, 838 f.

[36] Lemma „POCHWILJ", Jungmann, *Slownjk*, Bd. III: P–R, 236.

[37] Lemma „PRÁZDNOST", in: Jungmann, *Slownjk*, Bd. III: P–R, 450.

[38] Lemma „PRÁZDEŇ", in: Jungmann, *Slownjk*, Bd. III: P–R, 449.

[39] Lemma „ZAHÁLKA", in: Jungmann, *Slownjk*, Bd. V: W–Ž, 460.

[40] Darüber hinaus findet sich bei Jungmann eine ganze Reihe weiterer Begriffe, die mit *Muße* übersetzt werden, in den Wörterbüchern der Folgezeit aber keine Rolle mehr spielen: *bezdělí* (Lemma „BEZDĚLJ", Jungmann, *Slownjk*, Bd. I: A–J, 106 [Russismus]), *dospěšný čas* (was einem von den Amtstätigkeiten an Zeit verbleibt) (Lemma „DOSPĚŠNÝ", in: Jungmann,

tschechisch-deutsche Nachschlagewerk von František Štěpán Kott (1825–1915) führt entsprechend dem Jungmann'schen Wörterbuch eine Bandbreite an Äquvalenten zum deutschen Muße-Begriff, aber auch hier kommt es zu keiner Systematisierung der Bedeutungsnuancen.[41]

Die deutsch-tschechischen Wörterbücher, die in der Folgezeit bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts erschienen, etwa Josef Ranks (1833–1912) *Allgemeines Handwörterbuch der böhmischen und deutschen Sprache*[42] oder das *Enzyklopädische Deutsch-böhmische Wörterbuch*[43] von Josef V. Sterzinger (1866–1939) führen als Übersetzungen von *Muße* die bekannten Begriffe (sowie die mit diesen in Verbindung stehenden) *prázdnost/prázdeň*, *chvíle*, *čas* und *kdy*. Einzig bei Sterzinger tritt mit der Nennung von *oddech* (Erholung, Ruhe) sowie *pohodlný* (bequem) ein neuer Aspekt hinzu, der *Muße* und *Ruhe* stärker annähert[44] und somit auf eine gewisse Qualität der Erfahrung oder des Handelns – im Sinne von Erholung – verweist, die in den o. g. Nachschlagewerken bislang weniger zum Tragen kam. Eine stärkere Erweiterung des Wortfeldes oder eine Differenzierung der unterschiedlichen Begriffe dokumentieren die Nachschlagewerke nicht. Betrachtet man schließlich das entsprechende Lemma in Hugo Siebenscheins (1889–1971) und Josef Jankos (1869–1947) Wörterbuch, so findet man diesen Eindruck bestätigt. *Muße* wird dort im Sinne von frei verfügbarer Zeit verstanden sowie als eine spezifische (ruhige, langsame) Art und Weise, etwas zu tun, die ihr Profil in Abgrenzung von Eile oder Hast gewinnt.[45]

Der kursorische Durchgang durch die deutsch-tschechischen bzw. tschechisch-deutschen Lexika hat gezeigt, dass in diesen *Muße* im Sinne von (a) Zeit im Allgemeinen sowie (b) eines Zeitraums, in dem man die Gelegenheit hat, etwas abseits von (Arbeits-)Verpflichtungen zu tun, vor allem mithilfe der Begriffe (*volná/prázdná*) *chvíle*, (*volný*) *čas*, *prázdnost* oder *prázdeň* übersetzt wird. Nur vereinzelt (etwa bei Jungmann und Sterzinger) werden explizit in Zusammenhang mit dem Begriff *Muße* Begriffe aus dem Wortfeld der Ruhe

---

Slownjk, Bd. I: A–J, 439), *stih* (Lemma „STIH", in: Jungmann: *Slownjk*, Bd. IV: S–U, Praha 1838, 306 [Slowakismus]), *prostránství* (Lemma „PROSTRANSTWJ", in: Jungmann, *Slownjk*, Bd. III: P–R, 698), wobei letzteres mit *pohodlí* (Lemma „POHODLJ", in: Jungmann, *Slownjk*, Bd. III: P–R, 221), d. h. Bequemlichkeit, gleichgesetzt wird.

[41] František Štěpán Kott, *Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický* [*Tschechisch-deutsches insbesondere grammatikalisch-phraseologisches Wörterbuch*], 7 Bde., Praha 1876–1893. Vgl. auch die in eine Online-Datenbank überführte Version des Nachschlagewerks: http://kott.ujc.cas.cz/ (abgerufen am 30.08.2019).

[42] Josef Rank, *Allgemeines Handwörterbuch der böhmischen und deutschen Sprache*, II. deutsch-böhmischer Teil, 8., vermehrte und verbesserte Aufl., Prag/Wien/Leipzig [1912].

[43] Josef V. Sterzinger, *Encyklopedický německo-český slovník. Enzyklopädisches Deutsch-böhmisches Wörterbuch*, 4 Bde., Praha 1916–1935.

[44] Vgl. auch das Lemma „Ruhe", in: Sterzinger, *Encyklopedický německo-český slovník*, Bd. 3, 1234–1236.

[45] Lemma „Muße", in: Josef Janko/Hugo Siebenschein, *Příruční slovník německo-český. Deutsch-tschechisches Handwörterbuch*, Praha 1936–1948, hier Bd. 2: F–M, Praha 1939/1940, 925.

und des Sich-Ausruhens verzeichnet. In deutsch-tschechischen Wörterbüchern, die unter dem Lemma *Muße* die tschechischen Äquivalente versammeln, ist die Bandbreite der tschechischen Äquivalente für *Muße* geringer als in den tschechisch-deutschen Wörterbüchern.

Vergleicht man schließlich die in den analysierten Wörterbüchern vertretenen Äquivalente für den deutschen Begriff *Muße* mit den tschechischen Übersetzungen von *scholē* in altgriechisch-tschechischen[46] sowie von *otium* in lateinisch-tschechischen[47] Wörterbüchern des 19. Jahrhunderts, so lassen sich keine Ergänzungen des Wortfeldes oder auffällige Akzentuierungen o. Ä. beobachten, die über die Übersetzungen des deutschen Begriffs hinausführten.[48]

4. Einblicke in die Übersetzungspraxis

Während in den Wörterbüchern von den konkreten Gebrauchszusammenhängen der Lexeme abstrahiert wird, können den Begriffen in konkreten Verwendungszusammenhängen, bspw. in literarischen oder philosophischen Texten, weitaus komplexere und jeweils individuell kontextbezogene Bedeutungen zugeschrieben werden. Zunächst streife ich Texte, die sich an einem fremdsprachigen Original orientieren und versuchen, dessen Muße-Semantik möglichst adäquat in der Zielsprache abzubilden (Übersetzungen ins Tschechische). In den daran anschließenden Unterkapiteln stehen originäre Texte und somit entsprechend eigenständiger ausformulierte Muße-Semantiken im Mittelpunkt.

Ein Blick in eine tschechische Übersetzung von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* (1888) sowie der *Politik* (1895) zeigt, dass der Übersetzer Pavel Julius Vychodil (1862–1938) für die Übertragung von *scholē* Nomina und Verben aus dem Bereich der Ruhe und des Ausruhens privilegierte (*klid*, *poklid*, *odpočinout*).[49] Interessant ist aber auch, dass er an bestimmten Stellen, etwa wenn

---

[46] Vgl. exemplarisch das Lemma „σχολή", in: František Lepař, *Nehomérovský slovník řeckočeský* [*Nichthomerisches griechisch-tschechisches Wörterbuch*], Mladá Boleslav 1894, 1040.

[47] Vgl. exemplarisch das Lemma „Otium", in: Josef Chmela, *Lateinisch-Böhmisch-Deutsches Wörterbuch*, Königingräz 1830, 379 f., und in: Václav Křížek, *Křížkův slovník latinsko-český* [*Křížeks lateinisch-tschechisches Wörterbuch*], 3. Aufl., Praha 1889, 474.

[48] Ausgangspunkt dieses Kapitels waren deutsch-tschechische Wörterbücher. Aufgrund dieser Vorgehensweise, die semasiologisch inspiriert ist, kamen manche Lexeme nicht in den Blick. Anders wäre der Befund ausgefallen, wenn man onomasiologisch vorgegangen wäre und/oder weiteres Quellenmaterial aus dem 20./21. Jahrhundert herangezogen oder näher auf den Diskurs eines enger definierten Zeitraums fokussiert hätte. Hier wären dann vermutlich auch Begriffe stärker in den Blick gekommen, die in den untersuchten Wörterbüchern nur am Rande oder gar nicht erwähnt werden, etwa „kratochvíle" [Kurzweil] oder „pohoda" [Behaglichkeit]. Zu letzterem vgl. bspw. die Umschreibung von „otium" als „pohoda" von Aleš Pohorský, *Prokletí a básníci* [*Die Verfemung und die Dichter*], Praha 2000, 21.

[49] Vgl. etwa die einschlägigen Textstellen: Aristoteles, *Aristotelova Ethika Nikomachova*

Aristoteles ausführt „Muße ist nicht für Sklaven"[50], auf *prázdeň* als Äquivalent für *scholē* zurückgriff.[51] Offenbar scheint der das Moment der Freiheit berührende Begriff *prázdeň* hier geeigneter zu sein als die ansonsten genutzen Lexeme. Ähnliches lässt sich auch bei einer Übersetzung eines im Original deutschsprachigen Textes beobachten. In der 1906 erschienenen tschechischen Übersetzung von Arthur Schopenhauers (1788–1860) *Aphorismen zur Lebensweisheit* nutzt der nicht genannte Übersetzer in der Mehrheit der Fälle *volná chvíle* bzw. *volný čas* sowie *prázdeň* zur Übersetzung von Schopenhauers „freier Muße".[52] Die Übersetzung scheint v. a. auf den Umstand zu reagieren, dass Schopenhauer seinen Muße-Begriff mit dem Moment der negativen Freiheit verbindet, d. h. als prinzipielle Möglichkeit, sich äußerer Zwänge und Notwendigkeiten zu entledigen und diese Zeit für andere Tätigkeiten zu nutzen.[53] Mit den in dieser Übersetzung gewählten Begriffen lässt sich der Aspekt negativer Freiheit tatsächlich genauer erfassen als mit dem Begriff *(po-)klid* oder anderen mit dem Moment der Ruhe verbundenen Begriffen, wie sie in der o. g. Aristoteles-Übersetzung mehrheitlich Verwendung finden. Beide Übersetzer scheinen also Bedeutungsnuancen der unterschiedlichen Lexeme zu nutzen, um auf bestimmte Sinnzusammenhänge des Originals zu reagieren. Außerdem legt die offenbar synonyme Verwendung der unterschiedlichen Lexeme die Vermutung nahe, dass zumindest die Übersetzer die leserseitige Kenntnis über ein Wortfeld *Muße* voraussetzten. Zugleich besteht aber die Gefahr, dass die genutzten tschechischen Lexeme die Komplexität des Aristotelischen sowie des Schopenhauer'schen Muße-Begriffs eher verdecken und so zu einer inhaltlichen sowie terminologischen Simplifizierung führen könnten. Die Frage, inwieweit diese Gefahr tatsächlich bestand, könnte allerdings nur in einer umfassenderen v. a. rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Studie untersucht werden.

[*Aristoteles' Nikomachische Ethik*], übers. v. Pavel Julius Vychodil, Brno 1888, 248. Aristoteles, *Aristotelova Politika* [*Aristoteles' Politik*] (Sbírka spisů filosofických [Sammlung philosophischer Schriften] 1), übers. und mit Erklärungen versehen v. Pavel Julius Vychodil, Praha [1895], 110–111.

[50] *Aristoteles: Die Hauptwerke. Ein Lesebuch*, hg. v. Otfried Höffe, Tübingen 2009, 467.

[51] Aristoteles, *Aristotelova Politika*, 111.

[52] Arthur Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Wiesbaden 2009, 46; Arthur Schopenhauer, *Životní moudrost* [*Lebensweisheit*] (Knihovna Rozhledů [Bibliothek der Rozhledy] 63), Praha 1906, 22–39.

[53] Muße wird auf diese Weise funktionalisiert; sie gleicht einem Ermöglichungsraum, der auf eine spezifische Weise, die von Schopenhauer normativ beschrieben wird, genutzt werden sollte. Vgl. Georg Feitscher, *Kontemplation und Konfrontation. Die Topik autobiographischer Erzählungen der Gegenwart* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 9), Tübingen 2018, 66.

5. Muße-Semantiken im Kontext des nationalemanzipatorischen Diskurses[54]

Nach der ersten Erkundung des Wortfeldes *Muße* sowie des Zusammenhangs von Arbeit und Nationalismus wende ich mich nun Textbeispielen zunächst aus dem 18./19. Jahrhundert zu, in denen die Muße-Lexeme – in Zusammenhang mit Diskursen rund um den Komplex des Nationalen – Verwendung fanden. Der kulturgeschichtliche Blick wäre dabei äußerst beschränkt, würde man im Zusammenhang mit der ersten Phase der tschechischen Nationalen Wiedergeburt das Lateinische und das Deutsche unberücksichtigt lassen, da der nationalemanzipatorische Diskurs über das Tschechische zumindest in seinen Anfängen sehr stark auf diese verwiesen war.[55] Die mehrsprachige Dimension der nationalsprachlichen Bestrebungen verdeutlicht das erste Beispiel.

Die Nationale Wiedergeburt war in ihren Anfängen ein Projekt der Gelehrten und der Intelligenz, die sich im Geiste der Aufklärung und des Klassizismus sowie in Loyalität zum Hause Habsburg zunächst auf die Erforschung der tschechischen Sprache, Geschichte und Literatur konzentrierten; die nationalistische Politisierung erfolgte erst in der folgenden Generation.[56] *Die* repräsentative Persönlichkeit jener ersten Generation war Josef Dobrovský. Er entfaltete sein Engagement im Spannungsfeld zwischen materiellen Notwendigkeiten, dienstlichen Verpflichtungen und dem Bedürfnis nach frei verfügbarer, d. h. für die wissenschaftliche, publizistische oder literarische Tätigkeit nutzbarer, Zeit. Dieses Spannungsfeld beschreibt er u. a. in seinem auf Latein geführten Briefwechsel mit Václav Fortunát Durych (1735–1802) zwischen 1789 und 1791 unter Rückgriff auf klassische Topoi der gelehrten Muße. So verweist er etwa auf Folgendes: „Die Ruhe und das Otium neide ich Dir. Ich nämlich werde so in alles andere hineingezogen, so dass es mir kaum erlaubt ist, irgendetwas im Bereich der literarischen Dinge zu unternehmen.“ [„Quietem et otium tibi invideo; ego enim ita trahor in alia omnia, ut rebus literariis vix quidquam conari mihi liceat.“[57]] Als er Monate später nach der Auflösung des Generalseminars

[54] Zur Ermittlung der Quellen dienten (neben einer Recherche in den digitalen Bibliotheksangeboten v. a. der Prager Nationalbibliothek [http://kramerius.nkp.cz/kramerius/Welcome.do, abgerufen am 17.09.2019]) die digitale Aufbereitung des *Příruční slovník jazyka českého (1935–1957)* [*Handwörterbuchs der tschechischen Sprache*] sowie der *Kartotéka lexikálního archivu (1911–1991)* [*Kartothek des lexikalischen Archivs*], https://bara.ujc.cas.cz/psjc/search.php (abgerufen am 17.09.2019).

[55] Jan Křen, *Die Konfliktgemeinschaft. Tschechen und Deutsche 1780–1918*, a. d. Tschechischen v. Peter Heumos (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 71), München 1996, 45.

[56] Vgl. exemplarisch Vladimír Macuras Ausführungen zum Linguozentrismus der Nationalen Wiedergeburt: Vladimír Macura, *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ* [*Das Zeichen der Geburt. Die tschechische Nationale Wiedergeburt als Kulturtyp*], 2., erw. Aufl., Jinočany 1995, 42–60.

[57] Brief von Josef Dobrovský an Václav Fortunát Durych vom 21.05.1789 in: Josef Dobrovský, *Vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Fortunata Duricha z let 1778–1800* [*Wechselseitige

als Privatgelehrter im Hause der Grafen Nostiz in Prag lebte (finanziert durch eine kleine Pension und Unterstützung der Gastgeber)[58], betonte er, dass er nichts fürchte, solange ihm Tisch und Dach verfügbar seien (sprich die minimale Grundlage für eine Gelehrtenexistenz gegeben sei)[59]. Durych wiederum reagierte mit dem Wunsch, Dobrovský möge den Rückzug in die philosophische Muße („otio philosophico") genießen.[60] František Palacký (1798–1876), Nestor der tschechischen Geschichtswissenschaft und führender Politiker der zweiten Generation der Nationalen Wiedergeburt, beschreibt in seinem in deutscher Sprache verfassten Nekrolog auf Dobrovský dessen „Widerwille[n], sich bittweise um etwas zu bewerben, und seine schriftstellerische Muße aufzugeben"[61], im Sinne eines allgemeinen Charakterzugs. Analog zu Markus Wirtz' Argumentation könnte man auch diese Ausführungen Palackýs als einen „Profilierungsversuch seiner eigenen Generation" begreifen, bei der die Weltferne des Verstorbenen *ex negativo* auf das Engagement der Folgegeneration verweist.[62]

Briefe von Josef Dobrovský und Fortunat Durich aus den Jahren 1778–1800], Korrespondence Josefa Dobrovského [*Korrespondenz Josef Dobrovskýs*], Bd. 1 (Sbírka pramenův ku poznání literárního života v Čechách, na Moravě a v Slezsku [Quellensammlung zur Kenntnis des literarischen Lebens in Böhmen, Mähren und Schlesien], Skupina [Gruppe] 2. Korrespondence a cizojazyčné prameny [Korrespondenzen und fremdsprachige Quellen] 2), Praha 1895, 110–115, 113. Diese und die folgenden Textstellen zitiert Jaroslav Ludvíkovský, *Dobrovského klasická humanita. Studie o latinských vlivech na počátky našeho obrození* [*Dobrovskýs klassische Humanität. Studie über die lateinischen Einflüsse zu Beginn unserer Wiedergeburt*] (Spisy filosofické fakulty University Komenského v Bratislavě [Schriften der philosophischen Fakultät der Komenský-Universität in Bratislava] 12), Bratislava 1933, 114 (Anm. 26). Im Text geht Ludvíkovský in einem kurzen Absatz auf die Relevanz der gelehrten Muße ein und versucht u. a. so, die Bedeutung des klassischen Erbes für Dobrovskýs Selbstverständnis nachzuweisen.

[58] Helmut Rumpler bezeichnet die sich im Hause Nostitz gemeinsam mit Dobrovský versammelten Gelehrten als „Wiege der kulturellen Erneuerung des Tschechentums", Helmut Rumpler, *1804–1914. Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie* (Österreichische Geschichte, hg. v. Wolfram Herbig), Wien 1997, 180.

[59] Brief von Josef Dobrovský an Václav Fortunát Durych vom 25.01.1791 in: Dobrovský, *Vzájemné dopisy*, 182–184, 182. Die Briefstelle muss primär als Aufrufung eines Topos verstanden werden und weniger als ein sozialgeschichtlicher Beleg, verwies Dobrovský doch in einem anderen Zusammenhang auch auf die Zugeständnisse, die man als Gelehrter seinem Mäzen gegenüber machen müsse. Vgl. Claire Mádlová, „Statut a publikační strategie učenců v českých zemích v době osvícenství" [„Statut und Publikationsstrategien der Gelehrten in den Böhmischen Ländern in der Zeit der Aufklärung"], in: *„O slušnou odměnu bude pečováno." Ekonomické souvislosti spisovatelské profese v české kultuře 19. a 20. století [„Für eine anständige Entlohnung wird gesorgt sein." Ökonomische Zusammenhänge des Schriftstellerberufs in der böhmischen/tschechischen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts*], z. Herausgabe vorb. v. Tomáš Breň/Pavel Janáček, Praha 2009, 39–52, 42.

[60] Brief von Václav Fortunát Durych an Josef Dobrovský vom 15.03.1791, in: Dobrovský, *Vzájemné dopisy*, 184–188, 188.

[61] František Palacký, *Joseph Dobrowsky's Leben und gelehrtes Wirken*, Prag 1833, 18, sowie 23 und 30.

[62] Markus Wirtz, *Josef Dobrovský und die Literatur. Frühe bohemistische Forschung zwischen Wissenschaft und nationalem Auftrag* (Schriften zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 2), Dresden/München 1999, 14.

Selbstverständlich hatte der Topos der gelehrten Muße auch in der zweiten Generation nicht ausgedient. So schildert Josef Jungmann – in tschechischer Sprache – in seinen *Zápisky* [*Aufzeichnungen*] rückblickend auf das Jahr 1799, wie er sich aus dem Dienst als Privatlehrer um eine Stelle als Gymnasialprofessor am Gymnasium von Leitmeritz/Litoměřice beworben und diese auch erhalten habe. Diese habe ihm wie kein anderes Amt die Möglichkeit gegeben, sich in freien Stunden (*hodiny prázdné*) mit der tschechischen Literatur und weiteren Plänen bezüglich des Engagements für diese zu beschäftigen.[63] Jungmann stellt somit die Möglichkeiten der gelehrten Muße als Fundament für seine Beteiligung an der Nationalen Wiedergeburt dar, ermöglicht wird diese aber durch den eigenen Brotberuf und – im Gegensatz zu Dobrovský – durch die Unabhängigkeit von einem adeligen Mäzen. Für Jungmanns gelehrte Muße bildet somit ein dezidiert bürgerlicher Rahmen den sozialen Kontext, was wiederum auf die zunehmende Relevanz des Bürgertums in der zweiten Generation der Nationalen Wiedergeburt verweist.[64] Ein Unterschied mag sich auch mit Blick auf einen Brief des Sohnes Jungmanns aus dem Jahr 1833 andeuten, in dem dieser der Weltabgewandtheit eines rein literarischen oder philologischen Interesses an der Nation eine Absage erteilt. Viele seiner Mitstreiter, so Josef Josefovič Jungmann (1801–1833), seien „Belletristen, Geschichtenerzähler" [„beletristé, povídkáři"], also Schöngeister, doch eine Zeitschrift zu Themen der Ökonomie oder Industrie würden sie nicht zustande bringen, obwohl dies finanziell aussichtsreich wäre.[65] Zum einen verweist er auf die Notwendigkeit, die Konzentration des nationalen Engagements auf die schönen Künste um die Miteinbeziehung ökonomischer Zugänge zu ergänzen[66], zum anderen verbindet er mit der Beschäftigung mit der tschechischen Sprache, Kultur, Wirtschaft etc. auf den Buch-/Zeitschriftenmarkt bezogene wirtschaftliche Perspektiven, während der u. a. von einem Mäzen unterstützte Dobrovský (bzw. Palacký in seinem Nekrolog) sein philologisches Interesse viel deutlicher von der Sphäre der Erwerbsarbeit abgrenzte.

Bei einem Vertreter der folgenden Generation findet sich eine weitere, allerdings etwas anders geartete Zuspitzung. In einem Brief aus Moskau aus dem Jahr 1843 vertrat der Journalist, Literat und Politiker Karel Havlíček Borovský (1821–1856) den Standpunkt, der russischen Literatur fehlten zwei entschei-

---

[63] Josef Jungmann, *Zápisky Josefa Jungmanna* [*Notizen von Josef Jungmann*], Praha 1872, 33–35 (Sonderdruck aus *Časopis Musea království Českého* [*Zeitschrift des Museums des Königreichs Böhmen*] 45,3 [1871] und 45,4 [1871]).

[64] Rumpler, *1804–1914. Eine Chance für Mitteleuropa*, 186.

[65] Brief Josef Josefovič Jungmanns an Jan Kollár vom 10. Juli 1833, in: Josef Josefovič Jungmann, *Korespondence* [*Korrespondenz*] (Paměti, korespondence, dokumenty [Erinnerungen, Korrespondenz, Dokumente] 10), Praha 1956, 225–226, 225.

[66] Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Gründung der *Vereinigung zur Hebung der Industrie in Böhmen* im Jahre 1833, die 1842 ihren aristokratischen Charakter verlor. Jörg K. Hoensch, *Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis zur Gegenwart*, 3., aktual. u. erg. Aufl., München 1997, 321.

dende Dinge: „Uneigennützigkeit, die echte, aufrichtige, ausdauernde Arbeit, und Liebe zur eigenen Nation" [„nezištnost, prawau, upřimnau, wytrwalau práci, a lásku k národu swému"[67]]. Die tschechische Literatur hingegen verfüge über diese, was den Verfasser mit Blick auf die Zukunft positiv stimmt. In demselben Zusammenhang beklagt Havlíček auch das Niveau der russischen Gelehrtenkultur, denn kaum ein russischer Gelehrter fände die Zeit (und verwendet wird hier die zur Muße-Semantik zuzurechnende Formulierung *mít kdy*) zu geistiger Arbeit.[68] Der Brief verdeutlicht nun zweierlei: Zum einen wird das literarische Schaffen mit Nachdruck als eine Form der Arbeit für die Nation ausgewiesen, zum anderen wird das freie Verfügen über Zeit weiterhin als Voraussetzung für das nationale Engagement beschrieben. Der Intellektuelle – das geht *ex negativo* aus der Schilderung der russischen Gelehrten sowie aus dem Zusammenspiel der beiden Textstellen hervor – wird gewissermaßen darauf verpflichtet, die frei verfügbare Zeit für eine solchermaßen auf die Nation bezogene Arbeit zu nutzen. Den breiteren Kontext dieser nationalen Selbst- und Fremdbilder sowie Muße- und Arbeitskonzeptionen bildet dabei eine weitere Etappe in der tschechischen Nationalbewegung: Havlíčeks Absage an eine Integration der Bemühungen in eine panslavische Bewegung unter russischer Führung und die damit verbundene auch politische Profilierung der nationalen Bewegung.[69]

Bis zu diesem Punkt kann zusammengefasst werden, dass von der gelehrten Muße eines Dobrovský, der bezüglich der Zukunft der tschechischen Sprache und Nation pessimistisch war[70], bis zum nationalen publizistischen und politischen Engagement eines Havlíček eine Linie beobachtet werden kann, wobei die Rückbindung der Muße an nationale Zwecke von Generation zu Generation ein stärkeres soziales und politisches Profil erhält. Diese Entwicklung findet auch im folgenden Fallbeispiel eine Entsprechung.

Rückverweisen muss ich zunächst auf die im zweiten Kapitel betonte Relevanz des Arbeitsbegriffs ab den 1840er-Jahren. In diesem Kontext schrieb etwa František Palacký, dass die tschechische Nation auch am Wirtschaftsleben und dem allgemeinen Fortschritt teilhaben müsse; dafür müsse sie sich grundlegend ändern und den althergebrachten Schlendrian, die alte Schlappheit und den

---

[67] Brief von Karel Havlíček Borovský an Karel Vladislav Zap (1812–1871) vom 03.05.1843, in: Karel Havlíček Borovský, *Korespondence Karla Havlíčka* [*Karel Havlíčeks Korrespondenz*], mit einem Vorwort u. Anm. versehen von Ladislav Quis, Praha 1903, 99–105, 100.

[68] Brief von Karel Havlíček Borovský an Karel Vladislav Zap vom 03.05.1843, in: Havlíček Borovský, *Korespondence*, 101.

[69] Hoensch, *Geschichte Böhmens*, 321 f.

[70] Felix Vodička: „Die tschechische Wiedergeburt als literarisches Problem", in: Felix Vodička, *Die Struktur der literarischen Entwicklung*, hg. v. der Forschungsgruppe für strukturale Methoden in der Sprach- und Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz, m. e. Einl. v. Jurij Striedter (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 34), München 1976, 182–205, 200.

Müßiggang (*zahálka*), der den Grund für die Armut und die Kleingeistigkeit der Nation darstelle, aufgeben.[71] Die auf konkrete Zwecke gerichtete Tätigkeit und mit Mühe erbrachte Leistung sollten helfen, die Nation nicht nur in der intellektuellen Sphäre der Literatur und Wissenschaft zu erwecken, sondern sie auch im politischen, gesellschaftlichen und schließlich auch ökonomischen Bereich zu realisieren. Die quer zu diesem Arbeitsethos stehenden Positionen disqualifiziert Palacký an dieser Stelle unter Rückgriff auf den mit negativen Wertungen verbundenen Begriff *zahálka*. Diese Verurteilung des Müßiggangs kann als Kehrseite von Havlíčeks Instrumentalisierung der Muße für nationale Zwecke aufgefasst werden. Wenn ein Beitrag in den *Národní listy* am Tag der feierlichen Grundsteinlegung des Nationaltheaters (*Národní divadlo*) im Mai 1868 die Tschechen als „Nation der Arbeit" [„národ() práce"] bezeichnete[72], so verdeutlicht dies, wie stark sich der Diskurs über das nationale Engagement von der gelehrten Muße eines Dobrovský verlagert hatte hin zu einer alle Lebensbereiche und soziale Schichten durchdringenden Arbeit an der und für die Nation. Diese konnte teilweise einen geradezu sakralen Charakter annehmen und muss von mußeaffinen Formen des Nichtstuns bzw. der Untätigkeit deutlich abgegrenzt werden.[73]

Dass sich damit für die folgenden Jahrzehnte die Frage nach der Konzeptualisierung und Ausgestaltung nationalen Engagements (und damit auch die Frage, in welchem Verhältnis zweckorientiertes Handeln und zweckloses/selbstzweckhaftes Handeln stehen) nicht erledigt hatte, zeigen nicht nur die eingangs präsentierten Beispiele zum Motiv des Schmieds zwischen 1861 und 1883, sondern verdeutlicht auch eine Reihe von Vorträgen, die der Politiker, Philosoph und spätere Präsident der Ersten Tschechoslowakischen Republik, Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937), Ende des Jahrhunderts genau diesem Thema widmete. Masaryk wollte mit seiner 1900 gegründeten *Realistischen Partei* nicht zuletzt der tschechischen nationalen Bewegung ein neues Fundament geben. Dieses Anliegen spiegelt sich auch in seiner Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Praxis und Theorie wider. Seine diesbezüglichen Über-

[71] František Palacký, „Zpráwa o připrawowání naučného slowníka pro Čechy, Morawany a Slowáky r. 1852" [„Nachricht über die Vorbereitung eines Konversationslexikons für Böhmen, Mährer und Slowaken aus dem Jahre 1852"], in: František Palacký (Hg.), *Radhost. Sbírka spisůw drobných z oboru řeči a literatury české, krásowědy, historie a politiky* [*Radhost. Sammlung kleiner Schriften aus dem Bereich tschechische Sprache und Literatur, Ästhetik, Historie und Politik*]. 1. Teil: *Spisy z oboru řeči a literatury české a krásowědy* [*Schriften aus dem Bereich tschechische Sprache und Literatur und Ästhetik*], Praha 1871, 228–244, 236.

[72] N. N., „Vítáme Vás!" [„Seid willkommen!"], in: *Národní listy* [*Nationale Blätter*], 16.05.1868, 1.

[73] Zum Aspekt des Sakralen vgl. z. B. das Motto des von Rieger herausgegebenen Konversationslexikons (*Slovník naučný*, 1860–1874): „In der Arbeit und im Wissen liegt unsere Erlösung" [„V práci a vědění jest naše spasení"]. Vgl. auch Jana Marková, *Religiöse Konzepte im tschechischen nationalen Diskurs (1860–1885)* (Westostpassagen 23), Hildesheim/Zürich/New York 2016, insbesondere 215–223.

legungen entwickelt Masaryk in seinem Vortragszyklus ausgehend von der titelgebenden Frage *Jak pracovat?*[74] [*Wie arbeiten?*] sowie im Kontext von v. a. Émil Zolas (1840–1902) und Lev Tolstojs (1828–1910) Reflexionen über Arbeit und (Nicht-)Handeln.[75] Masaryks Arbeitsbegriff ist ein weiter; letztlich sieht er jeden Bezug des Menschen auf sich selbst oder auf die (soziale, natürliche) Umwelt als eine Form der Arbeit, deren Zweck darin besteht, das Leben von Individuen und von Kollektiven (Nation, Menschheit) zu ermöglichen. Er kritisiert damit das Ideal der Selbstaufopferung, das sich in der tschechischen Geschichte entweder im radikalen Handeln (Taboriten) oder in der absoluten Passivität (Böhmische Brüder) manifestiert habe. Dagegen setzt er den Heroismus der kleinen Arbeit („heroismu[s] práce drobné"[76]), die von dem Bewusstsein getragen werde, dass ein Ziel nur erreicht werden könne, wenn auf der Grundlage einer adäquaten Bildung und umsichtigen Organisation sowie mit Genauigkeit ein Schritt nach dem anderen getan werde. Masaryk fordert eine Ethik „für den Alltag" [„pro všední den"[77]], in der sich Praxis und Theorie wechselseitig ergänzen, die stets auf Zwecke bezogen bleibt und alle Lebensbereiche durchdringen sollte. Überall, so Masaryk, „können wir arbeiten, wo wir stehen und gehen, für uns selbst und für das Ganze" [„můžeme pracovat, kde stojíme a chodíme, pro sebe a pro celek"[78]]. Insofern die *kleine Arbeit* das Individuum darauf verpflichtet, sich im eigenen Interesse in den Dienst der nationalen und menschlichen Gemeinschaft zu stellen, kann Masaryk sie auch mit einem breiten Begriff von Politik gleichsetzen: Politisch tätig ist demnach beispielsweise nicht nur der Par-

[74] Die Vorträge wurden in Form einer Mitschrift „eines Zuhörers" [„jednoho poslucháča"] teilweise bereits 1898/1899 in der Zeitschrift *Hlas* publiziert und erstmals umfangreicher in Buchform veröffentlicht in: Tomáš G. Masaryk, *Jak pracovat? Přednášky z roku 1898* [*Wie arbeiten? Vorlesungen aus dem Jahr 1898*] (Program 2), Praha 1926. Auf S. 73 f. dieser Ausgabe findet sich eine Anmerkung zur Überlieferungsgeschichte, zum Textbestand und zu redaktionellen Eingriffen. Offenbar handelt es sich um keinen von Masaryk autorisierten Text. Insofern müsste bei einer genaueren Analyse die Frage nach der Autorschaft eingehender reflektiert werden. Die neuerliche und selbstständige Publikation der Vorträge in den 1920er-Jahren kann auch in Zusammenhang mit einer Professionalisierung und Institutionalisierung des politischen und wissenschaftlichen Interesses an Arbeit als einem für die tschechoslowakische Nation und neugegründete Republik relevanten Phänomen gesehen werden, wie es sich in der 1920 gegründeten *Masarykova akademie práce* [*Masaryks Akademie der Arbeit*] widerspiegelte. Zur Geschichte der Akademie und zu weiterführender Literatur vgl. den Überblick von Zdeněk R. Nešpor, „Masarykova akademie práce (1920–1952)", in: Sociologický ústav AV ČR, v. v. i. (Hg.), *Sociologická encyklopedie* [*Soziologische Enzyklopädie*], Praha 2017, https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Masarykova_akademie_pr%C3%A1ce (abgerufen am 02.09.2019).

[75] Lev Tolstoj, *Das Nichtsthun*, mit e. Vorr. v. Emile Zola u. e. Brief v. Alexander Dumas, Berlin 1894. Zum russischen Originaltext vgl. „Nedelanie" [„Nicht-Handeln"], in: *Polnoe sobranie sočinenij* [*Gesammelte Werke*], Bd. 29, Moskva 1954, 173–201. Der breitere Kontext dieser Debatte, an die Masaryk anschließt, kann an dieser Stelle aus Platzgründen leider nicht weiter erörtert werden.

[76] Masaryk, *Jak pracovat?*, 19.

[77] Masaryk, *Jak pracovat?*, 21.

[78] Masaryk, *Jak pracovat?*, 67.

lamentarier, sondern jeder, der in seinem Beruf oder seinem sonstigen Leben „gut" [„dobře"[79]] arbeitet.

Zwar folgt Masaryk keinem simplen Kosten-Nutzen-Denken, sondern sieht auch die Notwendigkeit von Freiräumen, deren Zweck nicht sogleich absehbar ist. Dass sie *potenziell* einen Zweck haben sollten, ist allerdings Voraussetzung für eine positive Bewertung und so muss Masaryk Phänomene, die einen Anspruch auf Selbstzweckhaftigkeit oder Autonomie erheben, genauso entschieden ablehnen wie Formen des Müßiggangs oder der Faulheit.[80] Auch bei Masaryk, der den romantisch-rückwärtsgewandten Patriotismus v. a. der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überwinden wollte, was sich u. a. auch an seiner Profilierung des Arbeitsbegriffs ablesen lässt, fungiert die Abwertung des Müßiggangs bzw. die Rückbindung des potenziell Selbstzweckhaften an nationale Zwecke als Fundament der Gesamtargumentation. Wie wenig agonal und hegemonial Masaryks Ausführungen im Kontext des sich zur Zeit ihrer Entstehung verschärfenden deutsch-tschechischen Nationalitätenkonflikts ausfallen, kann im Kontrast das Vorwort des Bandes *Deutsche Arbeit in Böhmen* aus dem Jahr 1900 illustrieren. Der Verfasser streicht darin die v. a. kulturellen Leistungen der deutschen (bzw. als solche verstandenen) Bevölkerung heraus und verdeutlicht dies durch den Verweis darauf, dass „im Grunde alle Kultur, die in Böhmen vorhanden ist, auch die der Tschechen, [...] gewissermaßen die Marke ‚made in Germany' trägt."[81] Durch diese und zahlreiche weitere Bezugnahmen auf die Semantik der Arbeit wird in dem Band jegliches Handeln direkt der Begründung deutscher Vormachtstellung in allen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Bereichen zugeordnet. An den Titel und das Programm dieser Publikation schließt die Zeitschrift *Deutsche Arbeit. Monatschrift für das geistige Leben der Deutschen in Böhmen* (1901–1944) im Sinne einer „periodische[n] Nachfolge" an.[82] Es handelte sich dabei um die erste Zeitschrift im Rahmen der deutschböhmisch-nationalen Bewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts mit überregionalem Anspruch und sie zielte zugleich auf eine Leserschaft im Deutschen Reich ab, was das integrative Potenzial unterstreicht, das diesen Termini im Rahmen der nationalen Bewegungen offenbar zugeschrieben wurde.[83]

---

[79] Masaryk, *Jak pracovat?*, 67.

[80] Das Leben der Bohème etwa sei weder eine Form von Freiheit noch eine Form des wahren Künstlertums: „In Wirklichkeit aber ist ein Künstler nur manchmal ein wahrer Bohème, meistens ist er es nicht: die größten Künstler haben dafür keine Zeit." [„Ve skutečnosti však je umělcem pravý bohém jen někdy, nejčastěji ne: největší umělci nemají na to kdy."] Masaryk, *Jak pracovat?*, 26.

[81] Hermann Bachmann, „Zur Einführung", in: Hermann Bachmann (Hg.), *Deutsche Arbeit in Böhmen*, Berlin 1900, V–XIV, VIII.

[82] Petra Köpplová, „Die Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen und die DEUTSCHE ARBEIT", in: *Brücken N. F.* 8 (2000), 143–178, 149.

[83] Der Name der Zeitschrift war „umstritten", so wurden anfangs auch „Gesellschaftsrevue", „Deutsche Saat" sowie „Das Deutsche Böhmen" als Titel in Erwägung gezogen bzw. vorgeschlagen. Mit Blick auf die Betonung der Verbundenheit mit dem Deutschen Reich wurde der Bezug

Während die Zeitschrift zunächst v. a. den kulturellen Leistungen der Deutschen in Böhmen (und dem „Wettstreit" mit den Tschechen) gewidmet war, besaß sie ab 1913 auch eine deutliche deutschnationale Tendenz und entwickelte sich (durch Vereinigung mit anderen Blättern) ab 1918 schrittweise zu einem Organ des gesamten sog. Auslandsdeutschtums weiter.[84]

6. Muße-Semantiken jenseits des Nationalen?

Einen weiteren Kontext, in dem der Zusammenhang von Arbeit, Muße und nationalem gesellschaftlichem Rahmen an Bedeutung gewann, allerdings auf andere Art und Weise als in den oben untersuchten Fällen, stellen die (im weitesten Sinne) Literatur der Jahrhundertwende und die mit ihr verbundenen Schriftsteller und Publizisten dar. Der der Neoromantik und der *décadence* zuzurechnende Julius Zeyer (1841–1901) inszeniert in seiner Erzählung *Gdoule* [*Quitte*] (1892) eine auf den Autor selbst verweisende Erzählinstanz, die in einigen der eigentlichen Handlung vorangestellten Absätzen von einer Situation berichtet, die Anlass für die Niederschrift des Textes darstellte. Er schildert die Rückkehr von einem Spaziergang, das verträumte Liegen auf einem Diwan und die Erinnerung an die kurz davor gesammelten Sinneseindrücke in der Natur, die in ihm das Gefühl einer Versöhnung mit dem Leben und dem Tod hervorrufen.[85] Dies sei „die Stunde wahrer Erholung/Muße" [„hodina pravého oddechu"] und zwar im folgenden Sinne:

> in einer schweren Zeit wie der unsrigen, so voller unerfreulicher Kämpfe, scherzhafter Bitterkeit und fast hoffnungsloser Not, haben die Augenblicke des zeitweiligen Vergessens der Gegenwart und des gelösten Geistes Fluges einen besonderen Wert, sie haben etwas die Seele Stärkendes wie der Schlaf für den Körper, und genauso wie der körperliche Schlaf breitet in ihnen die ewig wache Seele ihre Schmetterlingsflügel aus und schweift und schweift.

> v době těžké jako naše, tak plné neutěšených zápasů, bolestné hořkosti a téměř beznadějného strádání, mají okamžiky dočasného na přítomnost zapomínání a uvolněné mysli přelétávání zvláštní cenu, mají něco pro duši sílícího jako spánek pro tělo, a právě jako za tělesného spánku rozpíná v nich věčně bdělá duše motýlí svá křidla a těká a těká.[86]

---

auf die Region Böhmen wenig prominent im schließlich gewählten Titel platziert. Köpplová, „Die Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen und die DEUTSCHE ARBEIT", 147 f.

[84] Köpplová, „Die Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen und die DEUTSCHE ARBEIT", 148 f.

[85] Julius Zeyer, „Gdoule" [„Quitte"], in: *Stratonika a jiné povídky* [*Stratonika und andere Erzählungen*], Spisy Julia Zeyera [Schriften Julius Zeyers], Bd. 13, 3. Aufl., Praha 1906, 140–220, 142.

[86] Zeyer, „Gdoule", 142.

Im Anschluss beschreibt er die inneren Bilder, die dieser Moment hervorrufe, und verweist schließlich darauf, dass diese „Früchte süßen Müßiggangs und träumerischen Nachsinnens“ [„plody sladké zahálky a snivého rozjímání]“ sich zum Teil in Nichts auflösten, zum Teil aber auch „Anlass zur Arbeit“ [„podnět k práci“] – gemeint ist das literarische Schaffen – gegeben hätten.[87] Auf diese Weise sei die anschließende Erzählung entstanden, die er als Idylle bezeichnet. Deren (vermeintlich) weltfernen Charakter verteidigt er angesichts der unerfreulichen Kämpfe, der Bitterkeit und Not (s. o.), zunächst mit der saloppen Antwort „warum nicht“ [„proč ne“], und in einem zweiten Schritt mit der These, dass die Leserschaft genauso wie der Autor selbst solche, der Gattung der Idylle entsprechenden Momente des süßen Müßiggangs erleben könne.[88] Er entlastet die Literatur auf diese Weise gerade in politisch und gesellschaftlich problematischen Zeiten vom Anspruch auf eine konkrete Bezugnahme auf die Realität oder gar politisches Engagement, indem er implizit jenen süßen Müßiggang als von den Zeitläuften unabhängiges menschliches Bedürfnis und insofern als ein der außerliterarischen Realität entsprechendes Phänomen ausweist.

Zeyer greift in den analysierten Absätzen die zentralen Bestandteile der oben beschriebenen Muße-Semantik auf (*klid*, *oddech* und v. a. *zahálka*) und beschreibt mit ihrer Hilfe weniger das Verfügen über zeitliche Ressourcen, sondern vielmehr eine spezifische Form des Erlebens, das sich zweckrationalem oder auf außerliterarische Zwecke gerichtetem Denken entzieht. Entscheidend ist an dieser Stelle v. a., dass das Moment des Nationalen in den Eingangspassagen von *Gdoule* zwar nicht explizit genannt wird, der im Text reflektierte gesellschaftliche bzw. politische Kontext aber wohl kaum ohne jenes Moment gedacht werden kann. Insofern kann *Gdoule*, wenn auch nur mittelbar, als alternatives Modell zu den auf nationale Arbeit bezogenen literarischen Konzepten gelesen werden, die weiter oben vorgestellt wurden. Der in der Erzählung inszenierte Autor findet seinen gesellschaftlichen Platz nicht durch instrumentell auf die Gesellschaft ausgerichtetes Tätigsein, sondern durch seine Fähigkeit, literarische Texte zu schaffen, welche den Bedürfnissen des Menschen jenseits seines Eingebundenseins in soziale Zweckzusammenhänge entsprechen.

Zwanzig Jahre später (1912) greift der dem Anarchismus nahestehende Literat und Künstler František Gellner (1881–1914) in seinem kurzen poetologischen und zugleich polemisch gegen die Literaturkritik seiner Zeit gewendeten Text *Jak se dělají básně* [*Wie man Gedichte macht*] (1912) einen ähnlichen Problemzusammenhang auf. Zunächst verweist er darauf, dass sein Text zwar wie eine Anleitung überschrieben sei, er aber die damit üblicherweise verbundene Erwartung einer auf praktische Umsetzbarkeit bezogenen Information unterlaufe.[89] So sei z. B. eine Anleitung zur Glasherstellung, skizziert Gellner, von

[87] Zeyer, „Gdoule“, 143.
[88] Zeyer, „Gdoule“, 143.
[89] František Gellner, „Jak se dělají básně“ [„Wie man Gedichte macht“], in: *Drama, román*

wenig praktischem Nutzen, da wohl nur wenige Menschen das benötigte Werkzeug besäßen. Derart pointiert relativiert Gellner den Aspekt der praktischen Nützlichkeit und betont die Notwendigkeit einer Bildung des Herzens ohne Rücksicht auf konkrete Zwecke. Anknüpfend an Friedrich Nietzsches These aus der *Götzendämmerung* – „Müßiggang ist aller Psychologie Anfang“[90] –, behauptet Gellner im Anschluss daran: „Müßiggang ist aller Lyrik Anfang“ [„Zahálka je počátek vší lyriky“[91]].

In Verbindung mit weiteren Argumenten wendet er sich damit gegen den Typus des Banausen („baťtipán“[92]) und meint damit Personen wie Anwälte oder Abgeordnete, die allein aufgrund ihres Anspruchs auf Repräsentativität – und nicht aufgrund ihrer Leistungen und Verdienste für die Gesellschaft und Nation – (nur scheinbare) gesellschaftliche Relevanz erlangten.[93] Dichter hingegen erführen nie von ihren Zeitgenossen, sondern allein von den folgenden Generationen die ihnen gebührende Wertschätzung. Gellner beklagt eine unangemessene und ungerechte Verteilung gesellschaftlicher Anerkennung in einer Welt, die dem Zweckmäßigen vor dem Zwecklosen bzw. Selbstzweckhaften den Vorzug gibt – allerdings nur vordergründig, denn das Kriterium des Zweckmäßigen werde letztlich auf verlogene Weise propagiert. Der zu Textbeginn verwendete Begriff des Müßiggangs (*zahálka*) erfährt im Kontext der gesamten Ausführungen eine Umwertung: Er dient der Bezeichnung einer Voraussetzung von geistiger Produktivität, welche sich dem als heuchlerisch entlarvten Zweckdenken, dem Materialismus und den nationalpolitischen Zusammenhängen der Gegenwart gänzlich entzieht. *Zahálka* fungiert hier als Mittel der Umwertung dominanter gesellschaftlicher Werte und Vorstellungen bezüglich der Stellung des Künstlers in der sozialen und politischen Wirklichkeit. Der transgressive Charakter der Muße dient hier der Infragestellung überkommener Formen sozialer Anerkennung und dem Versuch einer gesellschaftlichen Neupositionierung des Dichters.

---

a fejetony [*Drama, Roman und Feuilletons*], Spisy [Schriften], Bd. 3, 2. Aufl., Brumovice 2007, 148–156, 148.

[90] Friedrich Nietzsche, „Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert“, in: *Werke.* Kritische Gesamtausgabe, Abt. 6, Bd. 3, hg. v. Giorgio Colli u. a., Berlin 1969, 53.

[91] Gellner, „Jak se dělají básně“, 148.

[92] Gellner, „Jak se dělají básně“, 152.

[93] „Wenn ein Dichter schlechte Verse schreibt, ist er überhaupt kein Dichter, sondern ein Dummkopf. Dagegen ist der Banause, was auch immer er tut, immer eine repräsentative Persönlichkeit. Er ist beispielsweise Anwalt oder Abgeordneter, in diesem seinem Rang kann er sich lauter Misserfolge rühmen – das hat nichts zu sagen! […] Sein Wert wächst nicht mit den Erfolgen, sondern einfach mit der Zeit.“ [„Píše-li básník špatné verše, není vůbec básníkem, nýbrž hlupákem. Za to baťtipán, ať dělá, co chce, je vždycky representativní osobností. Je třeba advokátem a poslancem, v této své hodnosti může se honositi pouze neúspěchy – nic nedělá! [...] Jeho hodnota nestoupá s úspěchy, nýbrž prostě postupem času.“] Gellner, „Jak se dělají básně“, 152.

Während die Frage nach der genaueren konzeptionellen Füllung von *zahálka* bei Gellner offen bleibt, beschäftigt sich Karel Čapek (1890–1938) in einem 1923 in den *Lidové noviny* [der *Volkszeitung*] veröffentlichten Text, der als Lob des Müßiggangs gesehen werden kann, ausführlich mit seiner persönlichen Auffassung des Begriffs.[94] Der Text setzt mit der Feststellung ein, dass Čapek heute ‚müßiggehen' wolle (vgl. das mit *zahálka* zusammenhängende Verb *zahálet*). Die Frage nach der Ursache für diesen Entschluss erachtet er als gänzlich irrelevant. Im Anschluss hält er fest, dass *zahálka* keine Tätigkeit sei wie Gehen, Lesen, Schlafen, Reden, ja nicht einmal Unterhaltung, Ausruhen (*odpočinek*), Kurzweil (*kratochvíle*) oder Langeweile (*dlouhá chvíle*). Vielmehr müsse man *zaháhlka ex negativo* charakterisieren, nämlich als die Abwesenheit aller Phänomene, die den Menschen beschäftigten, belasteten, verzauberten etc. Sie sei eine Negation, ein Nicht-Zweck. *Zaháhlka* sei das Nichtstun im wahrsten Sinne des Wortes und daher auch nicht aller Laster Anfang. Sie entspreche auch nicht dem Genuss der Ruhe, denn mit dem Genießen sei immer auch ein Zweck verbunden. Im Folgenden versucht Čapek die Unmöglichkeit, dem Begriff einen semantischen Gehalt zuzuschreiben, zu umgehen, indem er bildhafte Formulierungen nutzt: Nichts zu wollen, sei, wie ein Stein zu sein, aber ohne Schwere, wie das Wasser, ohne Widerspiegelung etc. Schließlich muss er die (rhetorische) Frage stellen, ob *zahálka* überhaupt ein Programm, sprich eine inhaltliche Füllung, benötige. Sie ergebe sich vielmehr aus der Tatsache, dass sich immer „etwas zum Nichtmachen, zum Nichtsehen und zum Nichtverfolgen" [„něco k nedělání, k nevidění a k nesledování"] gebe. Die verwendeten substantivierten Verben bezeichnen in paradoxer Weise die Negation des Tätig-Seins als eine Form des tätigen Handelns. Insofern ist es nur folgerichtig, dass Čapek im abschließenden Absatz darauf verweist, dass man sich nach dem Müßiggehen erst einmal ausruhen müsse, um dann wieder dafür gestärkt zu sein, „etwas gänzlich Unnützes" [„dělat něco zcela zbytečného"] zu machen. Durch diese Formulierung relativiert er sein vorangegangenes Insistieren auf der Zweck- und Sinnlosigkeit des Müßiggangs und eröffnet *ex negativo* einen nicht weiter definierten alternativen Sinnhorizont des Müßiggangs. Dieser suspendiert gängige Zweckmaßstäbe, etabliert dafür aber offenbar eigene bzw. alternative Kriterien dafür, was nicht als überflüssig gelten kann. Man könnte folgern, dass die jeweils individuell auszugestaltende Freiheit gerade in der Tatsache besteht, dass diese alternativen Vorstellungen nicht explizit gemacht werden müssen und eventuell auch gar nicht diskursiviert werden können. Ähnlich wie bei Gellner bleibt die konkrete inhaltliche Füllung des Begriffs *zahálka* (und der von ihm abgeleiteten Verben) offen, wobei ggf. gerade in dieser semantischen Offenheit die Freiheitsdimension des Phänomens ihren Ausdruck findet.

[94] Karel Čapek, „Chvála zahálky" [„Lob des Müßiggangs"], in: *Lidové noviny* [*Volkszeitung*], 27.03.1923 (Morgenausgabe), 1–2. Die folgenden Zitate sind diesem Text entnommen.

Ähnlich wie Čapek verbindet schließlich auch der Philosoph und Publizist Josef Ludvík Fischer (1894–1973) in seinem 1929 erschienen Text *Umění zahálky* [*Die Kunst des Müßiggangs*] mit *zahálka* eine Freiheit, mittels derer das Subjekt eine Souveränität (wieder-)erlangen kann, die seines Erachtens in der zivilisatorischen Moderne stark eingeschränkt ist[95]: Konkret handelt es sich um die (Un-)Souveränität im Umgang mit der eigenen Zeit. Die Beschleunigung als Signum der Moderne sowie die moderne Freizeitkultur hätten, so Fischer, dazu geführt, dass der Mensch nicht mehr Herr über seine eigene Zeit sei. Die durch die Beschleunigung der Welt gewonnene Zeit führe lediglich zu einer allgemeinen Langeweile, auf deren Vermeidung große Teile der Gesellschaft hin angelegt seien. Freizeit sei dementsprechend immer auf den Horror der Langeweile bezogen; *zahálka* hingegen stehe für einen anderen Zugang zur zeitlichen Dimension menschlicher Existenz und scheine unabhängig zu sein von der technisch gewährleisteten Akkumulation von Zeitressourcen. Ähnlich wie Gellner und Čapek kann allerdings auch Fischer mit keiner griffigen positiven Definition des Begriffs aufwarten. Er greift statt dessen auf die geradezu klassische Auffassung von der Schönheit und ihrem zwecklosen Charakter zurück und parallelisiert diese insofern mit *zahálka*, als er die Fähigkeit zum Müßiggang als Voraussetzung für die Wahrnehmung des Schönen begreift. Ohne *zahálka* damit exakter zu definieren, konturiert Fischer den Begriff auf diese Weise und erhebt den Müßiggang selbst in den Status einer Kunst (vgl. den Titel seines Textes). Während seine Ausführungen bis zu diesem Punkt eher auf das Individuum abzielen, verbindet er mit *zahálka* abschließend eine positive kollektive Zukunftserwartung. Von der Umsetzbarkeit der *Kunst der Muße* hinge das Schicksal des Menschen im 20. Jahrhundert ab. Er führt diesen Aspekt zwar nicht genauer aus; zumindest angedeutet sind aber die Skepsis gegenüber dem zivilisatorischen Projekt der Moderne (in deren Zusammenhang die für jene Zeit paradigmatischen Beschleunigungsdiskurse aufgerufen werden[96]) sowie das gesamtgesellschaftliche Potenzial, das er mit *zahálka* als gesellschaftlichem Korrektiv assoziiert.

Offenbar besaß der Begriff *zahálka* für die o. g. Literaten und Philosophen, die im weitesten Sinne der Moderne zugerechnet werden können, eine beson-

[95] J. L. F. [Josef Ludvík Fischer], „Umění zahálky" [„Die Kunst des Müßiggangs"], in: *Index. List pro kulturní politiku* [*Index. Blatt für Kulturpolitik*] 1,7 (1929), 1. Der Text ist, mit einer veränderten Überschrift und mit gewissen Eingriffen in den Textbestand, ebenfalls erschienen in: Josef Ludvík Fischer, „Zaháhlka" [„Müßiggang"], in: *Index 1929–1939*, Olomouc 1964, 59–60. Im Folgenden gehe ich von der Erstfassung aus, da diese u. a. für den Zusammenhang dieses Artikels aufschlussreiche Bezüge auf den Kontext der zivilisatorischen Moderne (Beschleunigungsdiskurse) aufweist, die in der in den Sammelband aufgenommenen Fassung teilweise fehlen.

[96] Eine weitere für Muße-Semantiken relevante Quelle, die in Zusammenhang mit Beschleunigungsdiskursen zu sehen ist, an dieser Stelle aus Platzgründen allerdings nicht untersucht werden kann, stammt von Ladislav Klima, „Spěch a dnešní lidstvo" [„Die Eile und die heutige Menschheit"], in: *Vteřina a věčnost. Filosofické intermezzo* [*Sekunde und Ewigkeit. Philosophisches Intermezzo*] (Aventinum 148), Praha 1927, 45–51.

dere Attraktivität, wenn es um die Beschreibung von mußeaffinen Phänomenen oder die Ausformulierung entsprechender Thesen und Zeitdiagnosen ging. Auffällig ist dabei, dass dies in allen Fällen vor dem Hintergrund eines als defizitär oder problematisch beschriebenen gesellschaftlichen Kontextes geschieht. Der Aspekt des Nationalen wird dabei nicht mehr explizit benannt, vor dem Hintergrund der skizzierten nationalgeschichtlichen Zusammenhänge kann aber vorausgesetzt werden, dass jene (zumindest ideelle) Allianz von Nation, Arbeit und gesellschaftlicher Teilhabe als Negativfolie implizit mitgedacht werden muss. Gleichzeitig schließen die Texte an nationale Spezifika überschreitende literarisch-publizistische Diskurse der (europäischen) Moderne an.

Da *zahálka* vornehmlich als Müßiggang zu übersetzen ist und zunächst im religiösen, später auch im Kontext bürgerlicher Arbeitsethik analog zum deutschen Müßiggang negativ bewertet wurde, geben die Umdeutung des Begriffs und seine damit verbundene Auf- und Umwertung den o. g. Autoren Raum, eine abweichende Position zu umreißen. Sie zielten weniger darauf ab, die mit jenen Abwertungen von *zahálka* verknüpfte Faulheit zu rehabilitieren; vielmehr umschreiben die Autoren weitaus komplexere Zugänge zu sozialem Handeln, kreativem Tätig-Sein oder Auffassungen der zeitlichen Dimension menschlicher Existenz. Ob diese Umdeutungsversuche des Begriffs „Konsequenzen für das gesamte Wortfeld“[97] der Muße in den folgenden Jahrzehnten haben, wie dies in Zusammenhang mit der russischen Muße-Semantik (russisch: *dosug* und *prazdnost’*) erörtert wurde, bedarf weiterer Forschungen. Auf einer abstrakteren Ebene kann in Bezug auf die drei Texte immerhin das Folgende festgehalten werden: Gellner, Čapek und Fischer nutzen „die Distinktion der Muße“[98], um Selbstbilder oder Idealbilder des Individuums zu entwerfen. Diese erlauben einerseits die Abgrenzung von einem bürgerlich und kapitalistisch (und implizit ggf. auch national) geprägten Arbeitsethos und -ideal; andererseits dekonstruieren sie aber auch die überkommenen Grenzziehungen zwischen Tätigkeit und Untätigkeit, Arbeit und Freizeit und entwerfen so eine (wenn auch nur vage) Vorstellung gelingenden Lebens, sich existierenden Kategorien weitestgehend

[97] Cheauré, „Muße à la russe“, 31.

[98] Vgl. dazu Monika Fludernik, die konstatiert, „dass die Distinktion der Muße nicht nur in negativer Ausgrenzung der Faulen, sondern auch in der positiven Selbstverortung als Müßiggänger und Mußegenießer jenseits der gesellschaftlichen Zwangskorsette von Arbeit, Pflicht, Konvention und Nutzbarkeit liegt“. Monika Fludernik, „Muße als soziale Distinktion“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 163–177, 177. Zugleich lässt sich die textuell inszenierte Selbstpositionierung der Autoren als Fortsetzung einer literaturgeschichtlichen Entwicklung begreifen, die im 18. Jahrhundert ihren Ausgang nahm. In dieser Zeit – so Dieter Martin in Bezug auf die deutsche Literatur – entwickelte sich das Bild „vom Dichter als arbeitsscheuem Müßiggänger zum Dichter, der sein Werk in Muße erarbeitet“. Dieter Martin, „Muße, Autonomie und Kreativitat in der deutschen Dichtung des 18. Jahrhunderts“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae 35), Berlin/Boston, 167–179, 171.

entziehend. Zumindest bei Fischer (und implizit auch bei Gellner) werden diese Grenzziehungen und -verwischungen, die Muße-Semantiken ermöglichen, auch auf einer weiteren Ebene fruchtbar gemacht. Während die oben zitierten Quellen aus dem 19. Jahrhundert mit Blick auf das gesamte nationale Kollektiv eine positive Zukunftserwartung mit der strikten Abgrenzung der Arbeit von Muße-Semantiken verbinden, zeichnet sich bei Fischer (und in Teilen auch bei Gellner) ein positiver gesellschaftlicher, ggf. sogar als utopisch zu bezeichnender, Erwartungshorizont ab, der auf einer Infragestellung überkommener Konzepte von Arbeit oder Tätig-Sein basiert. So strikt die Abgrenzung vom Traditionsbestand erfolgt, so wenig konkret fällt allerdings die inhaltliche Füllung der zukunftsverheißenden mußeaffinen Kultur aus.[99]

7. Rück- und Ausblick

Der vorliegende Aufsatz hat ausgehend von tschechischen Übersetzungen des deutschen Lexems *Muße* danach gefragt, welche Äquivalente für diesen Begriff in der tschechischen Schriftsprache seit dem ausgehenden 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert zur Verfügung standen. Die in diesem Zusammenhang eruierten Begriffe wurden anschließend in konkreten sowie exemplarischen Gebrauchszusammenhängen eingehender betrachtet. Dabei wurde deutlich, welche Relevanz der auf den ersten Seiten präsentierte Überblick über die Verbindung von nationalen Diskursen mit Semantiken der Arbeit besaß: So konnte anhand der Bezugnahmen prominenter Vertreter der Nationalen Wiedergeburt auf das Konzept der gelehrten Muße zunächst der Prozess der zunehmenden Verbürgerlichung der nationalen Bewegung sowie der Integration der industriellen und wirtschaftlichen Entwicklung in deren Diskurse nachgezeichnet werden. Leitend für die Darstellung war dabei die Frage nach der jeweiligen Verhältnisbestimmung von zweckhaftem und selbstzweckhaftem (bzw. zwecklosem) Handeln, wie sie sich in den jeweiligen Textstellen darstellte. Am Beispiel von literarischen und feuilletonistischen Beiträgen aus der Zeit um und nach 1900 konnte aufgezeigt werden, wie sich die betreffenden Autoren die Semantiken der Muße, bzw. vielmehr des Müßiggangs, aneigneten. Davon ausgehend wurde danach gefragt, wie die Autoren diese Semantiken im Sinne einer Umwertung des überkommenen Zweckdenkens umdeuteten, neue Dimensionen des Handelns

[99] Ähnliches beobachtet auch Tobias Keiling in Bezug auf Texte Bertrand Russells und Josef Piepers: „‚Muße' kann als programmatischer Gegenbegriff zu einer durch Arbeit ausgezeichneten Lebenswelt gebraucht werden, ohne dass diese Wertung durch eine kohärente oder plausible Philosophie der Muße gestützt würde." Tobias Keiling, „Arbeit oder Muße. Über eine moderne, aber falsche Alternative", in: Tobias Keiling/Robert Krause/Heidi Liedke (Hg.), *Muße und Moderne* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 10), 173–194, 192.

bzw. Tätig-Seins zu umreißen versuchten und auf diese Weise zugleich Anschluss an die den engen nationalliterarischen Kontext transzendierende Literatur der Moderne suchten.

Die Untersuchung der Muße-Semantiken spiegelt letztlich ein gängiges Geschichtsnarrativ wider, welches die Entwicklung der tschechischen Nation vom intellektuellen Milieu der Nationalen Wiedergeburt über den Prozess der Verbürgerlichung und Politisierung (u. a. durch die Miteinbeziehung ökonomischer Aspekte) bis zur Öffnung zu europäischen bzw. nordamerikanischen literarischen, künstlerischen und intellektuellen Kulturen um und nach 1900 nachzeichnet. Die Fallbeispiele, wie sie in diesem Aufsatz aufgegriffen und in einen analytischen Zusammenhang gebracht wurden, entsprechen diesem Narrativ. Mit Blick auf mögliche weitere und vertiefende Untersuchungen wäre allerdings danach zu fragen, inwiefern dieses Narrativ kritisch hinterfragt bzw. stärker differenziert werden könnte.

Ansetzen könnte man hier mit Felix Axster und Nicolas Lelle, die mit Blick auf die deutsche Geschichte festhalten, dass „der Zusammenhang zwischen Arbeit, Nationalismus und Selbstverhältnis keineswegs unwidersprochen bzw. stets umkämpft" war.[100] Ihr Verweis auf das Moment des Konflikts trifft sicherlich auch dann zu, wenn man jenen Zusammenhang auf die tschechische Geschichte überträgt und dabei auch Aspekte der Muße mitdenkt. Dies gilt v. a., wenn man berücksichtigt, dass sowohl Nationalismus als auch Arbeitsethos zunächst primär von bürgerlichen Schichten propagiert wurden, für deren Lebensentwürfe aber im ausgehenden 19. Jahrhundert zumindest in Teilen Vorstellungen einer *leisure class* leitend wurden, während sich in dieser Zeit parallel dazu spezifisch proletarische Arbeitsbegriffe herausbildeten. Je stärker sich die Diskurse der Arbeit (und Freizeit) im nationalen Kontext sozial- und milieuspezifisch ausdifferenzierten und in ein spannungsreiches Verhältnis zueinander traten, umso vielschichtiger – so die naheliegende Vermutung – musste auch die Position der Muße sich innerhalb dieses Zusammenhangs gestalten. Ob sich diese These tatsächlich als zutreffend erweist, können nur weitere und breiter angelegte Untersuchungen zeigen. Sinnvoll erschiene mir dabei, die (in diesem Aufsatz notwendigerweise erfolgte) Fokussierung auf Muße-Lexeme um eine Herangehensweise zu ergänzen, in deren Rahmen *Muße* im Sinne eines analytischen Begriffs in Anschlag gebracht wird. So könnten auch Texte bzw. Diskurse untersucht werden, in denen nicht zwingendermaßen Muße-Lexeme genannt werden, sondern Muße beispielsweise literarisch inszeniert wird (etwa in der Erzählhaltung oder Interaktion von Figuren). Möglicherweise finden sich ja gerade in solchen Fällen Verhältnisbestimmungen von zweckhaftem bzw. selbstzweck-

---

[100] Felix Axster/Nikolas Lelle (Hg.), „‚Deutsche Arbeit'. Kritische Perspektiven auf ein ideologisches Selbstbild – zur Einführung", in: Felix Axster/Nikolas Lelle (Hg.), *„Deutsche Arbeit". Kritische Perspektiven auf ein ideologisches Selbstbild* (Studien zu Ressentiments in Geschichte und Gegenwart 2), Göttingen 2018, 7–36, 21.

haftem/zwecklosem Handeln und Konzepten der nationalen Arbeit, die über die mit den Lexemen oftmals aufgerufenen begriffs- und ideengeschichtlichen Traditionen hinausgehen, für die Muße-Forschung aber genauso wichtige, wenn nicht umso wichtigere Befunde darzustellen vermögen. Auf diese Weise könnte die kulturgeschichtlich inspirierte Begriffsgeschichte der Muße zu einer zwar historisch semantisch fundierten, aber in Bezug auf ihre Gegenstände zugleich deutlich ausgeweiteten Kulturgeschichte der Muße weiterentwickelt werden.

The Sensory Semantics of Otium in South Asia

Asymmetries, Entanglements and the Affective

Farha Noor

Die sensorische Semantik der Muße in Südasien: Asymmetrien, Verflechtungsgeschichten und das Affektive. Auch wenn sich Muße als historisches und semantisches Konzept nur schwer übersetzen lässt, zeigt die Vielfalt der Beiträge in dieser Sammlung, dass es sich um ein Phänomen handelt, das in verschiedenen Kulturen, Sprachen und Zivilisationen erlebt wird. Diese Vielfalt deutet auf die Möglichkeit hin, dass es in verschiedenen Sprachsystemen auf unterschiedliche Weise konzeptualisiert wird und es daher notwendig ist, Unterschiede anzuerkennen. In diesem Aufsatz wird vorgeschlagen, dass die Lexeme, die in einem südasiatischen Kontext mit Muße assoziiert werden können, historisch gesehen asymmetrisch sind. Diese Asymmetrien sind nicht nur als direktes Ergebnis des Kolonialismus zu lesen, sondern auch als Reaktionen südasiatischer, Schriftsteller, insbesondere in Urdu und Bengali. Solche Asymmetrien werden als Aspekt des Selbst in der physischen, körperlichen und sensorischen Wahrnehmung von Muße verortet. In der südasiatischen Sprachlandschaft sind diese den Begriff umgebenden Lexeme zwangsläufig über verschiedene Sprachen wie Urdu, Persisch, Bengali, Hindi und Sanskrit verbunden. Nach einer Analyse dieser Lexeme in Wörterbüchern wird eine Essenz von Muße im Körper, den Sinnen und dem Affektiven verortet. In einem letzten Abschnitt versucht der Aufsatz, die Präsenz oder vielmehr das Fehlen von Muße-Vokabularen in diesen Kontexten als Folge der affektiven Dissonanz der Kolonialzeit zu verstehen und nach solchen Konzepten und ihrer zeitlichen und räumlichen Relevanz jenseits spezifischer Lexeme zu suchen, wenn auch nicht in dominanten Narrativen des Literarischen, sondern am Rande des Alltäglichen, des Lyrischen und des Sensorischen.

This essay attempts to discuss the ways in which otium – not necessarily productive but fulfilling leisure – is talked about, referred to, felt and expressed within and beyond the boundaries of lexemes in a South Asian context. In the wake of convergence of colonialism and industrialisation immediately preceding the ruptures of modernity in the two world wars, India's struggle for political independence and the division of the subcontinent on the basis of communal segregation, the perception of time has undergone multi-directional changes in

South Asia. In the context of the present volume which interprets the semantics and vocabulary of otium (or otiositas), this essay aims to read the ways in which actors in certain parts of this linguistically, historically and culturally variegated landscape of South Asia conceptualise otiose attitudes to leisure and locate the meanings of otium. What happens to concepts or ideas that prevail despite the absence of a name? In fact, can a concept exist without a name? How can such phenomena be located in and outside literary narratives?

The essay hopes to address these questions with respect to ideas of otiose leisure in modern South Asian languages, focusing on Bangla and Urdu, while tracing concepts of such attitudes to time through historical semantics and the postcolonial affective. In order to do this we must also try to understand how the idea of otium can be discussed in English, a language of great currency in South Asia and as such, a carrier of concepts. The words *leisure* and *idleness* in English, though overlapping in parts with aspects of otium, do not really express what is meant by its essence, i. e., a "yearning for idleness, for leisure, for the *dolce far niente*".[1] In fact, as this essay will attempt to ascertain, choosing a name is an extremely important activity in the process of creating concepts and in how they influence our society. At the same time, I will argue that names and references, often deployed in asymmetrical situations, are functions of *langue* and not *parole*; due to such asymmetries, they possibly even fail to communicate what is actually meant.

I hope to address these issues through three theses. Firstly, that in the context of our postcolonial landscape, discourses of time (as an integral function of otium) are asymmetrically formed within the interaction of two communities – the colonisers and the colonised. The writing of history is highly dependent on this asymmetry, which is an indispensable part of the experience of modernity in South Asia. In order to study this relation, the first section of the paper will apply the German philosopher Reinhart Koselleck's theory of 'Asymmetrical Counterconcepts'. However, despite asymmetries, we must be open to histories of entanglements. The field of Global Conceptual History, moving beyond the national histories of dominant European countries, is now increasingly directing us towards a reading of 'entangled histories', based on the cross-cultural and cross-linguistic aspects of so-called boundaries between cultures and the concepts through which they establish their identities. Historians Margrit Pernau and Dominic Sachsenmaier caution against focusing only on "linguistic dimensions of border-crossing exchanges". Instead, they try to direct us towards a reading of concepts, based not only on "language" but "other semiotic sign systems", like pictures. Addressing these limitations of languages and lexemes, the second section of the essay will look at dictionary words and their

[1] For a good discussion on this, see the Introduction to *Idleness, Indolence and Leisure in English Literature*, eds. Monika Fludernik and Miriam Nandi, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan 2014, 3–4.

descriptions and meanings in Bangla and Urdu as well as Hindi, Persian and Sanskrit. In the first two sections, I propose that the association of such words in the Indian languages I study here is deeply imbued with and located in the body and its sensory organs. In the final section of this essay, I turn to a reading of the affective dissonances of coloniality, locating them in 'ambivalent nostalgia' and 'critical melancholia' as attitudes to time projected onto the body and the senses. In Ranjana Khanna's work, 'affective dissonances' are seen as the inability to digest the injustices of the past.[2] In such a scenario of conflict, can otium be addressed as a function of the self? This final section of the essay proposes to locate the semantics surrounding otium, not necessarily in the narrative but more importantly, in the lyric, in its attempt to attain a deeper understanding of shifting ideas of time, space and the literary in relationship to the self in South Asia.[3] In doing so, the final section will draw together the semantic associations of otium with yearning as well as idleness and laziness which can be argued to describe the constitutive ambivalence of the concept.

1. Naming, Meaning and the Other: Asymmetrical Counterconcepts

Naming or attributing certain words to certain persons or regions or practices involves historical and political contexts, which then become integral to their study and analysis. This interdependency between names or linguistic signifiers and social reality/history and vice-versa has been explicated in the work of Reinhart Koselleck (1923–2006), one of the leading pioneers of Conceptual History and co-editor of the massive multi-volume dictionary *Geschichtliche Grundbegriffe* or *Basic Concepts in History*. Koselleck, however, seems to warn against espousing the premise that "all history has to do with language".[4] By taking "social history" and "social reality" beyond national history, historians are at present invested in trying to understand developments of concepts in a global field.[5] Such an understanding is based on aspects of "border-crossing movements and connections" between the East and the West and vice-versa. In

[2] Ranjana Khanna, "Post-Palliative: Coloniality's Affective Dissonance", in: *Postcolonial Text* 2,1 (2006).

[3] See Ananya Jahanara Kabir, *Partition's Post-Amnesias*, New Delhi: Women Unlimited 2013, 15–21. Kabir argues to read trauma and memory in South Asia, beyond the 'narrative impulse', 'which moves forward in time' and to 'linger' on the 'lyrical impulse'. I find this approach useful in studying the affective allegations of nostalgia and well as dissonance of melancholia that this essay sees as central to the feeling and expressing of otium in South Asia.

[4] Reinhart Koselleck, "Social History and Conceptual History", in: *Global Conceptual History: A Reader*, London; Oxford; New York: Bloomsbury Academic 2016.

[5] See Margrit Pernau and Dominic Sachsenmaier, "History of Concepts and Global History", in: *Global Conceptual History: A Reader*, London; Oxford: New York et al.: Bloomsbury Academic 2016.

this manner these scholars try to decentralise the accumulation of knowledge and revisit the "bidirectional pattern" of influences in the flow of knowledge and naming systems that impacted on how concepts are perceived today, globally.

This kind of reading requires a dual sensitivity to two possible viewpoints. On the one hand, certain civilisations are based on specific concepts that are perhaps exclusive to them so that translating such indigenous concepts could be challenging. On the other hand, it is important to keep in mind that such concepts are never formed in isolation and that histories of civilisations are to be seen in interaction with each other. These two viewpoints are not contradictory but, in fact, complementary in the making of history. It is also important to note that languages are sites of power relations. Who names whom and what is meant by this activity of naming the self and the other? By addressing the power-nexus between two communities, often based on "one direction" and in "unequal fashion", Reinhart Koselleck arrives at the idea of "asymmetric classifications".[6] Elaborating this notion of imbalanced relationship, he identifies the "concept" as an agent and a purveyor of unified identity, located within the community (155–156).

To understand classification in this context, it is important for us to turn to some of the early attempts on the part of British colonisers to comprehend Indians through their language. John Gilchrist's *English-Hindoostaanee* Dictionary (1786) is one such early attempt. Not only does Gilchrist, in his Preface to this "monumental" work, address knowledge "relative to India" as something of value but he also establishes his countrymen, "the British alone" as a community for whom the acquisition of such knowledge is of extreme value.[7] India and its languages are entities to be studied. "This kind of self-definition", for Koselleck, "provokes counterconcepts which discriminate against those who have been defined as the 'other'".[8] There are repeated references in Gilchrist's Preface to these "other"[s]. "Power," he writes, "permanent power has been the grand source of information" in this "revival" of the valuable knowledge of these languages of India.[9]

As a linguist, Gilchrist decided to label the language that most people speak in India (or *Ḥindūstān*) as *Hindoostanee*, "the grand popular language of *Hindoos-*

---

[6] Koselleck, "The Historical-Political Semantics of Asymmetric Counterconcepts", in: *Futures Past: on the Semantics of Historical Time*, Trans. Keith Tribe, New York; Chichester: Columbia University Press 2004, 155.

[7] John Gilchrist, "Preface" in: *A Dictionary, English and Hindoostanee, in which the words are marked with their distinguishing initials, as Hinduwee, Arabic, and Persian. Whence, the Hindoostanee, or what is vulgarly, but improperly, called the Moor Language, is evidently formed*, Calcutta: Stuart and Cooper 1786, i.

[8] Reinhart Koselleck, "The Historical-Political Semantics of Asymmetric Counterconcepts", 156.

[9] John Gilchrist, "Preface", ii.

tan".[10] He distinguished this "Hindoostanee" (which is really modern Urdu) from what he called *Hindavi*, a particular variety of Hindi in his understanding. He also decided that this language, Hindoostanee was a "Mohammedans" or Muslim language while Hindavi, for him, was more the language that was used by "Hindoos".[11] This classification is also foregrounded in the title of his dictionary, *A Dictionary, English and Hindoostanee, in which the words are marked with their distinguishing initials as Hinduwee, Arabic and Persian, whence the Hindoostanee*. Gilchrist's dictionary had an impact on the Hindi-Urdu divide in the years to come, as did George Abraham Grierson's *Linguistic Survey of India* (1928).[12] The ways in which these dictionaries and linguistic labels influenced the understanding of attitudes to leisure, particularly towards the otiose aspects of leisure, are discussed in the next section. Simultaneously, it is important to understand how the newly imposed colonial concepts of time, the "civilising mission", resulted in asymmetrical reactions among Indians and their attitudes to time while trying to read the "orientalist allegations" of laziness and idleness of the 'natives' that were of much concern to the colonizers.[13]

Monika Fludernik notes the "performativity of idleness" of the aspirant British colonisers who, on the one hand, looked down upon the "lazy native" for their vile waste of time, and on the other hand, attempted to "mimic" this "indolence" in the creation of "their own rituals of sociality".[14] One major aspect of an orientalist, alienating idea of native laziness is the fact that it tends to attract superimposition of racial fear, gender discrimination and sexual licentiousness as well as tyranny. In this manner, an asymmetrical identification with the body of the other is being created. This self-contradictory fascination with the other is projected on to what Fludernik calls "objects of desire" for the Western colonisers, easily "within reach in the East", namely "women, wealth and leisure".[15] Linking the binary of latent and manifest orientalism from Edward Said towards the creation of the English nabob, she writes:

[10] He arrives at this name from comparing it with Scottish from 'Scot-*land*', hence, '*Hindoostanee*' from 'Hindoo-*stan*' or 'Hindoo-*land*' (xvi).

[11] A note on transliteration: all words in South-Asian languages and Arabic used here have been transliterated, with the exception of such words within quotation marks. In these cases, the original spellings within the quotation marks have been retained, including dictionary words. Exception has also been made in the cases of most proper nouns. While referring to Sanskrit words, pronunciation has mostly been retained in their Bengali versions, except for 'ya' (as pronounced in 'year') which is 'ẏa' in Bengali. The lyrics of the song used in the third section of the essay have been transliterated in their Hindi representation rather than Urdu.

[12] See Javed Majeed, *Colonialism and Knowledge in Grierson's Linguistic Survey of India*, London: Routledge 2018.

[13] Monika Fludernik, "The Performativity of Idleness: Representations and Stagings of Idleness in the Context of Colonialism", in: *Idleness, Indolence and Leisure in English Literature*, ed. Monika Fludernik and Miriam Nandi, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan 2014, 130.

[14] Fludernik, "The Performativity of Idleness", 130.

[15] Fludernik, "The Performativity of Idleness", 132.

> In parallel to the conjunction between an official recrimination of sexual licence and tyrannical cruelty and a repressed wish for indulgence in these habits, the orientalist doctrine of Western superiority based on the ideals of industry and uninterrupted toil are counterpointed by admiration for Indian luxury and an emulation of the upper-class Indian lifestyle.[16]

Fludernik's essay analyses these asymmetrical perceptions of "idling" on the part of the orientalist colonisers which are, she proposes, appropriated by upper-class Indians in contemporary Indian fiction in English. I would like to further argue that the way time has been perceived within these trans-cultural and trans-linguistic borders is asymmetrical and that this asymmetry is then propagated in the semantic consciousness of the other with a lasting impact on the conceptualisations and attitudes towards both work and leisure, idleness or indolence.

The failed revolt of 1857 seems to be one of the catastrophes that changed the ways in which time was felt in the Indian subcontinent. It brought in renewed feelings of distrust between the British colonisers and the upper-class educated Muslim elite in the United Provinces, Delhi and Punjab. In order to cope with the loss, not just of the opportunity for political independence but also for the old days embodied by the courtly aesthetics that surrounded life, Indian writers, educationists and reformers now turned to a new concept of time, increasingly that of progress. This mid-to-late nineteenth century concept of progress emerged out of various complexities among which two seem to be the most significant. One was the failure of the revolt, resulting in the subsequent state of decay of the Muslim civilisation in India, an after-effect of the allegedly decadent, extravagant, idling lives of the upper-class *ašraf* (gentrified classes).[17] The other strand emerged in the aspiration towards progress and colonial modernity for Indian Muslim civilization, to be achieved through toil and hard work, uniting values and virtues of puritan Islam with a Victorian ethics regarding work and the value of time. Many prominent men of letters, including Sir Syed Ahmed Khan and Khwaja Altaf Hussain Hali began to adopt this cause and hoped to direct their fellow countrymen towards a concept of time that made a significant and stark departure from the idling leisurely ways of the past.[18]

---

[16] Fludernik, "The Performativity of Idleness", 133. For more discussion on this, see Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge 1995.

[17] *Ašraf* or the *šarīf* classes referring to the educated, landed gentry across Urdu speaking Muslim families across Punjab and United Provinces. This class not only played a major role in the socio-political events around this time but also suffered significantly by the revolt and its aftermath. For a good and conceptual study of the same, see Margrit Pernau, *Ashraf into Middle Classes: Muslims in Nineteenth-Century Delhi*, New Delhi: Oxford University Press 2013. For a German source drawing on the common aspects of the *ašraf* and the *Bürger*, see Pernau, *Bürger mit Turban. Muslime in Delhi im 19. Jahrhundert.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.

[18] I have written extensively on this for a chapter of my dissertation but this is not available for viewing. Margrit Pernau has written on the emotion of 'Nostalgia' as a way of dealing with this dilemma in her essay, "Nostalgia: Tears of Blood for a Lost World" in *South Asia Graduate Research Journal (SAGAR) XXIII* (2015).

However, as historians Christopher Shackle and Frances Pritchett have shown, this forceful departure is ambiguous in its affective uncertainties.[19] Margrit Pernau draws out an affective ambiguity amongst these writers and reformers regarding their latent "ambivalence of nostalgia" in contrast to the "struggle for survival" (2015: 98). Altaf Husain, who discarded his original pen-name '*ẖasta*' (meaning 'exhausted, spent') for the new label '*ḥālī*' (meaning 'contemporary') embodies this split in perceptions of time, of both looking backward and forward. Hali's career brought him under the guidance of the educationist and reformer Syed Ahmad Khan, who encouraged him to write his seminal poem, a *musaddas* (a genre of Urdu poetry), titled *Madd va jaẕr-i islām* or *The Flow and Ebb of Islam* (Translation: Shackle and Majeed).[20] The *musaddas* disrupted the tradition of contemporary Urdu poetics and provoked a series of reactions that stirred up a small literary storm. The work is a struggling investigation, based mainly on the "dichotomy of the two concepts, *taraqqī* (progress) and *tanazzul* (descent, decay or degradation)".[21] Hali makes the central claim that the present degradation of Indian Muslims is due to the fact that over time, they have lost their faith in the simple, moral and rational teachings of original Islam, allowing themselves to be lured towards "outward elaborate matters" (wealth and fastidious luxury). In doing so, Hali employs two poetic devices: firstly, he sets up strong, rigid dichotomies (between East and West, Progress and Decay, Chaos and Order). Secondly, he introduces a cyclical movement of time between the two polar opposites, destabilising the seemingly stagnant positions of these dichotomies, proposing the gradual subversion of their positions. He keeps comparing the two contrasting images – the glory of progressive Islamic Arabian civilisation when the rest of the world including Europe was in darkness, and secondly, the decaying situation of current Indian Muslim society with the growing powers and advancement of Europe. This polarization and the cyclical movement of time is best described in the lines:

'*Who were you yesterday, and what have you become today!*
Just now you were awake, and now you have gone to sleep!'[22]

The difference between past and present is shrunk with a sense of disbelief, to "just now" and yet, separated with real-time centuries between yesterday

See also: Margrit Pernau and Max Stille. "'Oh time, oh time! Why did I waste you?' A Nightmare", *History of Emotions – Insights into Research*, October 2017, DOI:10.14280/08241.58.

[19] See Altaf Hussain Hali, *Musaddas. The Flow and Ebb of Islam* (*Madd va Jazr e Islam*), Trans. and Ed. Christopher Shackle and Javed Majeed. Delhi: Oxford University Press, 1997, 51.

[20] For details on the genre conventions of the *musaddas*, see Christopher Shackle and Javed Majeed, *Hali's Musaddas: The Flow and Ebb of Islam*, Delhi: Oxford University Press, 1997.

[21] Arian Hopf, "(Re)constructing the Origin. Countering European Critique With Historiography in Halis' *Musaddas* And Amir Ali's *The Spirit of Islam*", in: *Zeitschrift für Südasienstudien*. Eds. Hans Harder and Thomas Oberlies, Band 34, Bremen: Hempen Verlag 2017, 147.

[22] Hali, *Musaddas*, 103.

and today. The gap between this yesterday and today, the past and the present is deemed irreconcilable, echoing the precarious separation between what Koselleck had termed two historical categories, the "space of experience" and the "horizon of expectation". When our previous experiences can no longer aid us to gauge the possibilities in the future, the stranded present, *abhī* (now), then becomes the irreconcilable gap, denoting the asymmetry between 'modernity' and 'colonial modernity', concepts that could be compared with what Koselleck terms "neue Zeit" and "Neuzeit".[23]

This sense of modernity (or in this case, colonial modernity) and the feeling of being stranded in the present was elaborated upon by historian Sumit Sarkar in his significant essay "Colonial Times: Clocks and Kali-yuga".[24] The stranded present is characterized by multiple ruptures in the way time is felt as, "sharp, perhaps painful".[25] Trying to address the puzzle why "the coming of clocks and watches was so delayed in South Asia", Sarkar stresses the asymmetries not only regarding the differences in how time was conceptualised in Hindu India (particularly Bengal) but also considering how modern temporality was forced upon Indians by colonial modernity. The traditional notion of time in "high-Hindu, Brahmanical" understanding is entangled with "moral deterioration", spanning four *yuga* or aeons, namely *satẏa* (truth), *tr̥eta* (a collection of three), *dvāpār* (third) and *kali* (discord), with each aeon characterised as worse than the previous one. Kali, the last *yuga* before the cycle restarts, is associated with unprecedented deterioration and destruction across all aspects of life, manifested in apocalyptic signs like "universal fire, flood", "overmighty Shudras" and the moral corruption of women: "The endless cycles themselves sometimes came to be considered part of the world of *maya* (illusion; or, more precisely, an inferior order of reality) […]". Sarkar goes on to argue that "the high-Hindu ideal came to be not so much the restoration of *Satya-yuga*, which would degenerate anyway, but purely individual escape, *moksha*, through the alternative paths of asceticism, intellectual contemplation, ritual or *bhakti*".[26]

Considering that the stranded present is the worst aeon, it is interesting to read the reactions to these ruptures of 'colonial times' that Sarkar finds in his actors. Multiple asymmetries are at play as the actors or communities are multiple; colonial society is hierarchical based on race, class, caste and gender. However, Sarkar's essay ignores the widespread impact of centuries of Muslim rule in India

[23] Koselleck, "Space of Experience" and "Horizon of Expectation: Two Historical Categories", in: *Futures Past: on the Semantics of Historical Time*, Trans. Keith Tribe, New York; Chichester: Columbia University Press 2004, 268.

[24] Borrowing the term and thought from Peter Fritzsche, *Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History*, Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press 2004.

[25] Sumit Sarkar, "Colonial Times: Clocks and Kali-Yuga" in: *Beyond Nationalist Frames: Relocating Postmodernism, Hindutva, History*, Delhi: Permanent Black 2002, 11.

[26] Sarkar, "Colonial Times: Clocks and Kali-Yuga", 14.

and the ways in which perceptions of time would have been shaped by them and can also be read as an asymmetrical reading of temporality. Addressing the dissatisfaction and unhappiness with "imposition of time-discipline" prevalent in the Hindu Bengali genteel middle classes who sought to keep up with the times and became employed (in masses) in "government and mercantile offices", Sarkar draws on the little-studied sensibilities of the office clerk, *kerāni*, a new profession brought in with colonial modernity, and the burdens of the office job, *cākri*. *Cākri* is etymologically derived from the Persian word *cākar,* meaning 'slave'. The subject's urban burden of alienation became intensified due to a "combination of this new time-discipline with the direct experience [...] of having to work under white, quite often highly racist bosses who conveyed orders in an often imperfectly understood foreign language of command".[27] Many late nineteenth-century plays and farces in Bangla associated this unsatisfactory, unhappy time with *kaliyuga*. They represented the moral evils of society, for example in the figure of the disobedient "modern", educated wife who has "Western" tastes and prefers to "read books rather than do housework".[28] According to Sarkar, this critique of the modern woman converged with the "British disciplining mission" and reinstated the call for patriarchal nationalism.

Interestingly, echoing the British colonisers' projections of the "desirable objects" easily accessible in the East, Sarkar writes of the discourses of the Bengali mystic and saint Ramakrishna Paramahansa. In a widely popular compilation of interactions and conversations with the saint, compiled by his disciple Mahendranath Gupta, Ramakrishna repeatedly warns readers against the "trinity of evils, *kamini*, *kanchan* and *chakri*" (Sarkar translates these as 'lust', 'money' and 'office work').[29] Sarkar cites an intriguing example of the "bondage of office-work" that Ramakrishna cautioned his disciples against:

> Look how many educated people trained in English, with so many degrees, accept *chakri*, and receive kicks from their master's boots every day. *Kamini* is the sole reason for this.
> [...]
> Your face seems to have a dark shadow upon it. That's because you're working in an office. In the office, you have to handle money, keep accounts, do so much other work. You have to be alert all the time.[30]

The discourses of time and toil appear to be interdependent, multi-layered and bidirectional in this context. While both cultures, British and Indian, are wary regarding the imported sense of time (work and leisure), both are seen to have co-opted it in their aspirations for modernity. In terms of the East, we see two different reactions to the loss of an existing concept of time and to the enforcement or coercion of a new one. Both are brought out by the strict imposition of

[27] Sarkar, "Colonial Times: Clocks and Kali-Yuga", 28.
[28] Sarkar, "Colonial Times: Clocks and Kali-Yuga", 28.
[29] Sarkar, "Colonial Times: Clocks and Kali-Yuga", 28–29.
[30] Sarkar, "Colonial Times: Clocks and Kali-Yuga", 29.

'colonial time' which is characteristic of the colonising culture and its binaries and oppositions regarding the self and the other: native-laziness versus *cākri* (office work), *jāhilīyat* (barbarism) versus progress, *mokṣa* (eternal freedom) versus slavery. To escape this enforced counter-conceptualisation of colonial modernity, the actors in these contexts seem to respond through what Ranjana Khanna terms "coloniality's affective dissonance".[31] While the Urdu literary world, trapped in an "ambivalent Nostalgia", tried to create new concepts of time associated with progress and development so as to match the achievements of western societies, the Bengali writers seem to be suffering from an alienation akin to a "critical melancholia" in censoring an unsuccessful mourning of the loss of a loved other identified with the self.[32] Moreover, we see repeatedly how the body in its submission to enforced training towards Hali's "*košiš-o-meḥnat*" ('hard work and toil'), the target of Ramakrishna's concerns about *cākri* (office work and receiving kicks from white bosses), becomes the site where contestations of attitudes to time take place. To explore this notion further, we will now turn towards a study of the lexemes of otium in Indian dictionaries.

2. Locating Otium in Lexemes as a Function of the Sense and the Self

In European Antiquity, *otium*, an abstract Latin term was used to connote a 'reprieve', or 'retirement' from one's daily business. *The Oxford Latin Dictionary* (1976) lists *otium* as a gender neuter noun with 'dubious' or 'doubtful' etymology, "[dub.]", with the following explanations:

1 Unoccupied or spare time (as needed for doing something), 'the time', 'the leisure'.
b *per – ium*, *in – io, – io*, at leisure, in peace, undisturbed.
2 freedom from business or work, leisure, leisure-time, esp. as devoted to cultural pursuits; (spec.) the leisure afforded by retirement from office or by discharge from the army.
b rest or relaxation from work, a holiday.
c (pl., meton) the place where one rests or relaxes; the productions of one's leisure.[33]

Otium is a sense of time that is felt and experienced both in the body (physical rest, relaxation) and by the mind (emotional relief, time devoted to cultural pursuits). It is, in most descriptions, to be enjoyed and experienced through

---

[31] Ranjana Khanna, "Post-Palliative: Coloniality's Affective Disonance", in: *Postcolonial Text* 2,1 (2006), 1–18.

[32] I arrive at these two postcolonial affective moods from the works of Margrit Pernau, "Nostalgia: Tears of Blood for a Lost World", in: *South Asia Graduate Research Journal* XXIII (2015), 75–109 and Ranjana Khanna, "Post-Palliative: Coloniality's Affective Disonance", in: *Postcolonial Text* 2,1 (2006), 1–18, respectively.

[33] *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford University Press 1968, 1277. See also the essay by Franziska Eickhoff in this volume.

sensory perceptions whether in the idleness of soldiers in Ennius's *Iphigenia* or the erotic energy of Catullus.[34] We see a complexity in meanings of fulfilment and emptiness. Emotional qualifiers have been central to the meaning of the word since antiquity.

The contemporary split of time as productive time (working hours) and unproductive time (free, increasingly meaning recreational time) may seem to be an effect of post-industrialisation and modernization. What is particularly alienating in this split from the previous, pre-industrial work-leisure dichotomy is the binding pact that Peter Burke observes to have been instituted in modernity and which he links to Michel Foucault's "discipline" and Norbert Elias's "civilisation".[35] Both discipline and civilization are directed towards the 'body' of the actors of modernity. Burke charts a loose history of overlapping concepts of leisure in post-Renaissance modern Europe and concludes that the rise of leisure was connected with these two very modern concerns, circumscribing the idea of regulation.[36] He presents the notion of an unbound, unregulated time as a time that we lost to modernity. Thus, time with which one could 'play', including the active or inactive aspects of otium, idle time, free time, contemplative time, or time with which one may do nothing, all these turn into a thing that one once had access to, but does not possess any more after a certain Foucauldian rupture in history:

> In the "disciplinary society", even play has to be subject to rules saying when, where, and among whom it is permissible. As free time was increasingly organised, and institutionalised, people became more conscious of it as a separate domain, rather than as a pause between bouts of work. As work became less playful and working hours were more sharply defined, there was more need for the non-utilitarian activities we have come to call "leisure" (149).

Proceeding from Burke, we could then argue that the Latin *otium*, the Italian *ozio*, the French *oisiveté* and the German *Muße* are words that contain a promise of a freedom expressed in the physical and the emotional capacities of subjects and their autonomous hold on time.[37] It is this sense of autonomy that is lost

---

34 See: a. *The Attic Nights of Aulus Gellius*, Trans. John C. Rolfe, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd 1927. Retrieved at http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0071%3Abook%3D19%3Achapter%3D10; Also see the article by Eickhoff in this volume.

b. Charles Segal, "Catullan 'Otiosi': The Lover and the Poet", in *Greece & Rome* 17,1 (1970).

35 Peter Burke, "The Invention of Leisure in Early Modern Europe", in: *Past & Present* 146 (1995), 136–150.

36 Burke, "The Invention of Leisure in Early Modern Europe", 149.

37 a. The Collins Italian Dictionary translates *Ozio* as a sin (*peccato*) – 'Sloth' and as inactivity 'Idleness' in *Dizionario Inglese Collins*, Harper Collins Publishers, Glasgow: Harper Collins Publishers 2013, 1310.

b. *Oisiveté*: idleness or *vivre dans l'oisiveté* – to live in idleness; *idiome: l'oisiveté est la mere de tous le vices* – the devil makes work for idle hands to do, *Le Grand Dictionnaire Hachette-Oxford*, Oxford: Oxford University Press 2007, 581.

c. *Muße*: leisure – do something at one's leisure. I have no time to spare for it – *dazu fehlt*

in the two English words, *leisure* and *idleness*. Both tend to lean towards a new semantic value where leisure is inseparable from consumption and idleness is equivalent to societal taboo.[38]

Fludernik and Nandi in the introduction to their authoritative book *Idleness, Indolence and Leisure in English Literature* aptly point to the present-day unsatisfactory experiences of consumption in the context of leisure activities (2014: 1). This is reaffirmed by Burke's previously mentioned assertion of how, nowadays, the word *leisure* has been fitted or squeezed between acts of discipline and acts of regularisation. In fact, in the "Introduction" to the first [*A*] *Handbook of Leisure Studies* (2006), it is apparent that the focus of Leisure Studies is on the varying activities that fill one's leisure-time – social activities like smoking tobacco and drinking alcohol, sports and the casualization of work like the increase in 'part-time jobs' – rather than on the essence of "idleness", "relaxation" or "freedom provided by cessation of activities".[39] This increasing association of the concept of leisure with a large number of activities leaves us no choice but to see otium and leisure as different temporal concepts – or rather, to regard leisure as a post-industrialisation English concept that was heavily exported to other European nations and the British colonies. This historical period coincides with the period of colonisation and witnesses transformative interactions regarding leisure concepts for the coloniser and the colonised. The misunderstandings around unproductive, leisurely spent time practised in the courtly milieu of north India is cinematically expressed by Satyajit Ray in his cinematic adaptation of Premchand's short story, *The Chess Players*, where the efficient business-like British officer is confronted with the otiose leisure prevalent in the local nobility.

With these European semantics of otium and leisure in mind, let us now turn to the terms and lexemes of leisure and otium in Bangla, Hindi and Urdu dictionaries. In Bangla the most common words for 'leisure' are *avakāś* and/or *avasar*, with overlapping meanings. In Urdu the most common word is *furṣat*. Both languages, alongside Hindi, colloquially use the word *chuṭṭī* or in Bengali, *chuṭi*. John Gilchrist's *Dictionary* (1787) notes 'leisure' as "*foorsat*, *furaghut*" (from Arabic), "*chhootkara*, *soobihta*, *chhoottee*" (in Hindavi) and "*khulasee*" (in Persian). The adverb 'leisurely' is rendered by the adjectives "*ahistu* and "*dheema*". 'Idleness' is translated as "*tu'uttool*" (Arabic), "*byathao*" (Hindi) and means 'lazy' (*byathao* or *beṭhāv* is describing someone who is sitting around idle). 'Idle' or 'idler' have many denotations, decidedly negative, including "*nikumma*" ('useless'), "*kumchor*" ('resisting work', literally, 'stealing work') and "*tumash been*"

mir die Muße. In this sentence, time is equivalent to Muße – the opportunity. *Oxford-Duden German Dictionary*, Oxford: Oxford University Press 2005, 509.

[38] For a detailed discussion on this, see Fludernik, "Spectators, Ramblers and Idlers: The Conflicted Nature of Indolence and the Eighteenth-Century Tradition of Idling", in: *Anglistik* 28,1 (2017), 133–154.

[39] Chris Rojek, Susan M. Shaw, A. J. Veal (Eds.), *A Handbook of Leisure Studies*, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan 2006, 1.

('an idle spectator' or someone who sits around doing nothing). 'Indolence' is translated as "*soostee*", "*kahilee*" and "*mujhoolee* "(from Persian), "*dheel*" (Hindavi). None of the Urdu, or as Gilchrist would have it, "Hindoostanee", words that are used to describe leisure in this entry has any positive connotation similar to Gilchrist's own use of the word in the Preface of this dictionary, where he uses it in the same sense of constructive otium – an opportunity to study:

> Mankind had a right to expect the fullest, and most accurate information, on the Indian dialects, from a quarter in which, they must have been employed as the medium of sublime moral doctrines, for a long series of years, by a regular succession too of able men, all versed in the ancient, and modern languages of Europe, surrounded by native disciples, *blessed with leisure*, and many opportunities which never fell to my lot, in the course of a distracted weary pilgrimage here (i).

In contrast, the connotations of leisure that Gilchrist describes by employing "Hindoostanee" words in his trilingual dictionary are lexically definitive in nature, in their sense of 'freedom from' something; they don't include the idea of 'freedom to', as in the example quoted above: the opportunity, the 'blessing' of 'leisure'. Moreover, some of the words Gilchrist quotes refer to the body or the senses – particularly words like "*ahistu*", "*dheema*", describing a physical slowness, "*soostee*", or "*kahilee*", depicting a physical languor, or laziness and "*tamash been*", meaning an idle spectator, but also refers to the two sensory engagements of sight and movement (*bīn*, etymologically derived from *vaen*, the Avestan language of Persia, while *tamāšā* is a verbal noun of the Arabic *māšī'ī*, 'to walk, stroll leisurely').

In comparison, let us look at a standard Urdu Dictionary two centuries later. In the *English-Urdu dictionary* (1994–98) published by the Bureau for the Promotion of Urdu, Government of India, 'leisure' is translated as *ẖālī vaqt* ('idle/ empty/free time'- *ẖālī* is a derivative form of *ẖalā,* meaning space), *furṣat, moḥlat* ('putting it off, deferring'), *chuṭṭi* ('release or freedom from something').[40] 'Leisureliness' is described as *āḥistagī* ('slowness'), *dhīmāpan* ('slowness, lightness'), *itminān* ('ease'), and *dhīraj* ('requiring time, patience'). 'Leisurely' is *āḥistā*, *dhīmā*, *itminān kā*, *furṣat kā*, *gaur-o-tāmil kā* (meaning 'of attention and perception'), *socā-samjhā* (to have thought with enough time, thought through, an idea). Interestingly, this dictionary even has an entry for otium, translated as *bešughli*, *ārām* ('relaxation, rest'). *The Students' Standard English-Urdu Dictionary* (1965) brought out by Bābā-e-Urdu (literally 'Father of Urdu', considered by many as the pioneer of the Urdu cause in India), Dr Moulvi Abdul Haq, is one of the most significant Urdu dictionaries in modern times.[41] It is intriguing

[40] *English-Urdu dictionary, with over 250,000 words*, Ed. Kalimuddin Ahmad, New Delhi, India: Bureau for Promotion of Urdu, Ministry of Human Resource Development, Govt. of India, 1994–1998.

[41] *The Student's Standard English-Urdu dictionary,* Ed. Moulvi Abdul Haq, Karachi: Anjuman Taraqqie-e-Urdu, 1965.

to observe that it even includes the phrase *Otium cum dignitate*. This phrase is elucidated as follows: *betakalluf magar vaqār ke sāth* ('carefree but with dignity/ gravity').

John Thompson Platts (1830–1904) was a British linguist, and his contribution to Indian languages is best seen in the influence of his Dictionary and other works on Hindustani and Persian. His *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi, and English* (1884) is still considered to be a masterful work for scholars of Urdu/ Hindustani. In Platt's dictionary, *furṣat* is explained as a verbal noun, derived from the Arabic *faraṣ* – 'to cut, to slit and divide'. *Moḥlat*, a verbal noun from Arabic *maḥalat*, meaning 'to take time to do things'. *Baṭālat* is from Arabic again (*bataʾalaah*), meaning 'folly, vanity, falseness, falsehood'. *Furṣat* is explained as "a time, opportunity, occasion: freedom (from), leisure, convenience, relief, recovery, respite, reprieve, rest, ease, leave", and *furṣat pānā, furṣat milnā* is "to find or get time or leisure". As we have seen, many words in current Urdu are etymologically arrived at from Persian and even Arabic. As Pernau has already hinted at, any lexical investigation in Urdu and Bangla are in some ways incomplete without attention to their entanglements with Persian, Arabic and Sanskrit. Before discussing the Hindi aspects of this dictionary, let me take a brief glimpse at the Persian lexemes of otiosity.

A Comprehensive Persian-English Dictionary (1892) compiled by Francis Joseph Steingass enlists *bekār* or *biʾkāra* as "without employment, or profession, an idle, lazy fellow, vagabond, vagrant, incapable of work, useless".[42] The entry *biʾkār-raftan* is translated as "*dolce far niente, otium cum dignitate*". Another word in Urdu that could mean 'free' or 'of no employment', and is derived from Persian: *fārig̲h̲* (verbal noun of *fog̲h̲*, 'bringing to a close, termination') is explained as "cessation from labour, freedom from business, disengagement, rest, repose, leisure, retirement, happiness, joy, opportunity", even "a cool summer wind". *Farāg̲h̲at-šudā* in Persian is "to be at leisure, to desist, to abandon any pursuit, to leave a thing untouched", while *auqātī-farāg̲h̲at* are 'hours of leisure'. The *English-Arabic and Arabic-English Dictionary* by John Wortabet and Harvey Porter lists 'leisure' as *uttālat*, *fārag̲h̲,* echoing the previously Persian-influenced Urdu words.[43] 'Idle' is explained as *battālat,* and *kassalān*, retaining this echo.[44]

Jean-Baptiste Belot's *Dictionaire Francais-Arabe* defines *loisir* as "*temps dont on eut disposer*" as *vaqt al-farāg̲h̲*, recalling the Persian *auqātī-farāg̲h̲at*.[45] The

[42] Steingass, Francis, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, 1825–1903, [S. l.]: Allen, [n. d.].

[43] *English-Arabic and Arabic-English Dictionary*, Eds. John Wortabet and Harvey Porter, New York: Ungar; London: Lorrimer, 1982.

[44] To allow the reader a minimal survey over recurrent terms for otium, see the Appendix to this article supplied by Monika Fludernik.

[45] *Dictionnaire français-arabe*, Ed. Jean-Baptiste Belot, 1822–1904, Beyrouth, 1890.

Deutsch-Arabisches Wörterbuch (1971) by Günther Krahl, translates *Muße* as *rāhat*, *rāhal bal*, *müßig* as *ātal*, *badun-šu̱ghal*, *bilā-fāydā*.[46] While the Arabic *rāhat* is the source for the Persian/Urdu *rāhat*, meaning "quiet, rest, repose, ease, tranquillity, cessation of toil" (this is the most approximate translation to the word otium in the Persian/Arabic/Urdu language-family, perhaps), *badun-šu̱ghal* is reminiscent of the Urdu translation *bešu̱ghli*. *Bilā-fāydā* is clear to any Persian/Urdu/Hindi speaker to mean 'useless'.

The *Urdu-Hindi Shabdkosh* (1982) (dictionary) translates *furṣat* as *avakāś* ('freedom from work/duties'), *chuṭṭi* ('leave, holiday, vacation, end of work-day'), *itminān, muk•ti* ('freedom'), *najāt* ('freedom from, release from'), and *farāghat* ('freedom from'). The words for *rāhat* are *sukh* ('ease, complacency, tranquil'), *caen* ('calmness, satisfaction'), *arām*, *āsānī* ('ease'), *śāṅti* ('peacefulness'), *sukūn* ('peacefulness, satisfaction'), and *rog ẏā pīṛā me kamī* ('relief from illness'). *A Comprehensive English-Hindi Dictionary* (1962) enlists 'leisure' as *avakāś*. *The Oxford Hindi-English Dictionary* (1993) lists *avakāś* as a masculine noun derived from Sanskrit. Its connotations are:

> 1. Space, room, scope 2. Opportunity 3. Leisure, vacation 4. Retirement 5. (EH i. e., words recorded in early Hindi literature) the heavens, space – *avakāś-gr̥ahaṇa*. *Avakāś-pr̥āpt·* – retired. *Avakāś-yān* – spacecraft (60).

Avakāś and *avasar* are two Sanskrit words that are in some ways equivalent to the Persian *furṣat*. *An Etymological Dictionary of Bengali* (1971) has the following entry for *avasar(a)*: "interval, leisure, occasion, opportunity, Ts. *Avasara (tatsama)* 'exit, retirement'".[47]

The *Students' Bengali–English Dictionary* (1967) translates the Bengali noun *avakāś* (from the same Sanskrit word *avkash*), as *avasar*, vacation, leisure, *suyog*: opportunity, occasion, *madhẏaˡvartī samaẏ*: the meantime, interval. *Madhẏaˡvartī sthān*: 'space'.[48] It explains *avasara (in Sanskrit, Avsar)*: as *suyog*, opportunity, 'a fit time, occasion', *avakāś*, 'leisure'. *Gopone parāmarśa* ('secret consultation'), *br̥ṣṭi* ('rain'), 'holiday, vacation', and *avasarˡkāle* as "a time of leisure, a leisure hour". These inclusions, in Bengali, of the sense of 'space' as well as cessation of a working day due to climactic conditions like 'rain', along with the possibility of a meaning similar to a 'secret meeting', again and again refer to the perception of sensory engagements in expressions of otium. *Avakāś*, even in Sanskrit is an "occasion, opportunity" that is often used with *lābh* (achieve), thus "to get an opportunity or space for action". Another set of Sanskrit connotations

[46] *Deutsch-arabisches Wörterbuch*, Ed. Günther Krahl, Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1964.

[47] 'Ts' refers to *tatsama* which refers to Sanskrit loanwords in modern Indo-Aryan languages like Bengali, Marathi, Hindi and so on. These are more scholarly and erudite in nature and can perhaps be compared to the use of words of Latin or Greek origin in modern European languages.

[48] *Students' Bengali to English Dictionary: with words, compound words, phrases, idioms and proverbs*. Ed. Ashu Tosh Dev, Calcutta: Dev Sahitya Kutir, 1967.

for the word *avakāś* is "Place, Space, room" and "Footing admission, scope, access, entrance, to make room for, give way to … to obstruct, hinder or impede, interval, intermediate space or time".[49]

In these various translations, we come across a few recurring patterns and repetition of words. The Persian *furṣat* seems to embody a 'cut' from the Arabic *faraṣ*, implying in this sense a definite segregation from whatever is 'not' *furṣat*. The Arabic *rāhat* has a sense of release or return, where it is clearly not in a sense of 'interval' that this feeling is meant, but to a peaceful return from a negative interval, in the sense of 'rejuvenate'. *Avakāś* and *avasar* are complimentary in their connotations of space, translated in time – where *avakāś* is also a Sanskrit synonym for the broader sense of universal 'space' whereas *avasar* is a momentary, brief 'interval'. Spatial aspects of otium are integral to its reading in equal measure to its temporal qualities, as this essay will explore in the following pages. All these words have the sense of 'opportunity'[50] as a commonality with the connotations of the European words *ozio*, *oisiveté*, leisure, even *otium* and *Muße*. In fact, *Muße* is the most fascinating of these with its associations with the verb *müssen* ('to have to') that seem to have evolved from the sense of the verb *können* ('to be able to') with its earlier connotations of "*Gelegenheit, Möglichkeit*" (opportunity, possibility).[51] The negative connotations of otium are also common in their sense of 'uselessness' or 'waste'. The word that repeats itself across Arabic-Persian lexemes seem to be *battālat*. The Persian compound word *bekār* (*be* – negative suffix, *kar* – 'work') is used in common by all three languages – Hindi, Urdu and Bengali. Bengali seems to have an equal share of negative words from both Persian (*bekār*) and Sanskrit (*ālasẏa* meaning 'sloth' or 'laziness').

We thus see a widely spread semantic network within which lexemes of otium are to be located. The two major themes encompassing these lexemes are a sense of time, and what is done by actors with time or how time is experienced spatially, through sensory perceptions and through the physical sense of the self or the body. Words reappear in this semantic network that seem to carry over meanings of other words that are deemed to belong to 'other' languages. Despite most commonalities, the lexemes in the South Asian languages which I am able to read here seem to differ in one major aspect from the words in European languages. This difference lies in the collocation with religious morality towards time or work.

[49] Apte, Vaman Shivaram, *The Practical Sanskrit-English Dictionary 1858–1892*, Ed., P. K. Gode and C. G. Karve, Poona: Prasad Prakashan, 1957–1959.

[50] Compare the CRC 1015's emphasis on *Freiheit für* ('freedom for/to do something') in Jochen Gimmel and Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

[51] *Kluge Etymologisches Woerterbuch der deutschen Sprache*, Berlin; New York: Walter de Gruyter 2002 [1883]. See also Burkhard Hasebrink, "Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über 'gemach' und 'muoze' in höfischer Epik", in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel: Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (Linguae & litterae, hg. v. Peter Auer, Gesa von Essen und Werner Frick, Bd. 35), Berlin: De Gruyter 2014, 107–130.

None of the negative words in the South Asian languages seems to imply a sense of 'sin' in their meanings. On the other hand, most South Asian languages have different words to use for 'idleness' and 'leisure' where the leisure words like *furṣat*, *rāhat*, *ārām*, *avakāś* are closer to otium than the English leisure in its present-day meaning. Many of the words that describe a state of otium in these languages, as the English word 'idleness', have negative connotations, particularly with resistance expressed by or projected onto the body. Phrases or compound words seem to be employed to express the intellectual engagement of the mind, at least in the Persian phrase *bi'kār-raftan*. Like many Persian words, this compound noun can be easily integrated and used by most speakers of all three South Asian languages. The fact that the concept of *otium cum dignitate* is acknowledged, at least in Persian/Urdu speaking circles, emerges from its inclusion in the popular Urdu dictionaries. However, its meaning is explained in an elucidated description which is hardly in use in the *parole*. In fact, most of the words used in the dictionaries listed above are hardly used to describe this function of the self as opportune or autonomous. The essence of dignified leisure seems to be missing in the *parole* of these languages. Associations of idleness and uselessness are projected onto the body of the actor as recriminatory rather than the positive otium.

In what ways do the actors in this context then refer to non-negative otiose leisure? Can this semantic dissonance be symptomatic of the affective dissonance of coloniality? Can an autonomous sense of the self with relation to time and opportunity be expressed in such an asymmetrically formed semantic network? The third section of this essay will attempt to explore these questions by trying to read expressions of otium and otiose-leisure beyond the 'narrative'.

3. The Affective Semantics of Otium

While studying literary representations of otium in South Asia, I have come to realise that it is difficult to find words and lexemes addressing a fulfilling sense of idleness or leisurely practices directly in literary texts. In fact, when such words are used in literary texts, they are either used in a deliberately critical manner to differentiate between classes, gender roles and cultures or in a nostalgic manner, entailing the absence of such possibilities of otium. Nostalgia or longing is in fact one of the most common ways of referring to the unattainability of such leisure. It is a recurring theme in practices and discourses of *āḍḍā* (literally, a gathering, referring to a practice of unbound talk and discussions), to long for the alleged loss of the possibility of such *āḍḍā*. This sense of nostalgia for days of leisure is widely popularised in the Bengali song that laments "*Coffee house-er Sei Adda-ta Aaj Aar Nei*" ('The Coffee House Adda is No More').[52]

[52] Suparno Kanti Ghosh, *Coffee house-er Sei Adda-ta Aaj Aar Nei* (The Coffee House *Adda*

Many representations of otium are expressed in nuances within wider discourses, taking the form of the affective, the marginal and the lyrical. *Bhāla lāg^{l}chenā* (in Bangla, a manifestation of mild melancholia, literally, 'not feeling good') is one such idiom whose meaning entails that the speaker is moody, possibly contemplative along with the possibility of being critically disengaged.[53] *Āj ek^{l}ṭu tāṛātāṛi kāṭ^{l}chi* (Bangla) is a regular phrase used by employees in offices informing colleagues that the speaker is about to leave early today.[54] Within South Asian contexts, such rhetoric is almost always criticised, along with the accusation of 'laziness' and 'unproductivity', recalling the colonial allegations of the "lazy native", burdened with a sense of responsibility for the state of current affairs. Here, I find it useful to draw from the work of Ranjana Khanna who builds a case for 'colonial melancholy' from Sigmund Freud's work on Mourning and Melancholia.[55] Though mourning and melancholia may seem alike in expression, as an inability to overcome the grief of losing a loved object, whereas the mourner can successfully grieve, the melancholic's grieving is unsuccessful, incomplete and often unconscious, resulting in internalising the lost loved object into itself.[56] Khanna sees the 'critical agency' of the melancholic self to be integral in expressing this unresolved conflict through internalising certain censoring aspects of the behaviour of the loved object. I find this fitting in the ways in which colonial contempt for the laziness of the native is internalised and echoed in the rhetoric of reprimand towards leisurely attitudes to time in South Asia.

This dual response is symptomatic of the entangled emotions in conflict – of "ambivalent nostalgia" and "critical melancholia" – nostalgia for a sense of tranquil timelessness that will never return (and that probably never existed), and melancholia in the wake of refusing to overcome the mourning for this alleged, unjust loss, further complicated by the critical agency of the postcolonial subject. These conflicting responses to otiose attitudes to time, drawing on both a sense of longing and a feeling of laziness or melancholic idleness can be seen as central to the ways in which otiose leisure is perceived as well as expressed in this context. Thus while both nostalgia and melancholia may stem from the inability to

---

is No More), Manna Dey. 1983. CD NF 142122. For a better understanding of *āḍḍā* as a literary discourse, see Dipesh Chakrabarty, "Adda: A History of Sociality", *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000. For a critical reading of Chakrabarty's discourse of Urban Bengali Hindu Male *āḍḍā*, see Esha Sil's PhD thesis, *Representing Adda: Radical Capitalism, Bengaliness and Post-Partition Melancholia,* University of Leeds, 2013.

[53] Buddhadev Basu, *Tithiḍor* [1949], Calcutta: New Age Publishers 2009, 33.

[54] Bani Basu, *Meẏeli āḍḍār hālcāl*, Calcutta: Ananda Publishers 1998.

[55] Ranjana Khanna, *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism*, Durham and London: Duke University Press 2003.

[56] Sigmund Freud, 'Mourning and Melancholia', in: *On the History of the Psycho-Analytic Movement: Papers on Metapsychology and Other Works*, London: Hogarth Press 1971, 243–258.

accept 'loss', the two are expressed in different perceptions and functions of the self – nostalgia as one in which the self has the capacity to yearn and melancholia as that in which the self imbibes the capacity to be critical of itself. In order to elucidate these affective aspects of otium so that readers may be able to observe for themselves, I will attempt to analyse the expression of these complex and conflicted feelings in a lyrical text beyond high literature, after which I will present some observations regarding the literary and the affective in this 'reconfiguration' of experiencing otium. While originating in the literary, this text is today familiar in aural and oral forms, manifested in a song. Moreover, unlike literary works, this song shares a wide variety of audiences, across the breadth of the northern part of the subcontinent.

The song is a widely popular *g̱azal* by the famous Urdu lyricist Gulzar (1934–present), in which he draws upon the idea of 'leisurely days' already invoked by the poet Mirza Ghalib (1797–1869). Through its dissemination as a popular Urdu/Hindi film song that easily traverses the linguistic boundaries between Hindi, Urdu, Bengali and other languages in India, I will focus on the experience of yearning of a lover in his attitudes to feeling time. The song written by Gulzar is drawn from Ghalib's couplet:

jī ḍhūnḍtā hai phir vahī furṣat ke rāt din
baiṭhe rahe tasavvur-e-jānāṉ kiye hue

(The heart seeks those days and nights of leisure, once again I keep sitting idle, picturing the face of my beloved).[57]

When expanding this couplet, Gulzar introduced the state of mind of a lover who is seeking days and nights of leisure through the changing seasons. The song was written for a film titled *Mausam* ('Seasons') (1975).[58] The word *mausam* comes to Urdu/Hindi from Arabic and Portuguese to refer to the winds that helped trade-sailors trace their paths to the coastal areas of India. It contains a connotation of the recurring cyclical aspects of time in the idea of a 'returning season'. The song elucidates this idea and reinstates it through the emotion of 'seeking' for a particular time of leisure, a yearning for a prolonged duration of time in which to enjoy the emotion of doing nothing but to live and to love.

dil ḍhūnḍtā hai phir wahī fursat ke rāt din
baiṭhe rahe tasavvur-e-jānāṉ kiye hue

jāṛoñ kī narm dhūp aur āṅgan meñ leṭ kar
āñkhoñ pe khīñc^{l}kar tere āñcal ke sāye ko
auñdhe paṛe rahe kabhī karvaṭ liye hue

[57] See Manish Gaekwad, "The debt owed by Gulzar's lyrics to Mirza Ghalib", in: *The Reel*, Scroll. In, 2016. Translation of mentioned couplet is mine and varies from the one in the cited article.

[58] Gulzar, *Mausam*, Prod. P. Mallikharjuna Rao, Writ. Gulzar, Kamaleshwar, Starr. Sanjeev Kumar, Sharmila Tagore, 1975.

yā garmiyõ kī rāt jo purvāiyāñ cale
ṭhanḍī safed cād^{l}rõ pe jāgẽ der tak
tārõ ko dekh^{l}te rahe chat par paṛe hue

barfīlī sardiẏõ mẽ kisī bhī pahāṛ par
vādī mẽ gũñj^{l}tī huī khāmośiāñ sunẽ
āñkhõ mẽ bhīge bhīge se lamhe liye hue (song lyrics: Gulzar)[59]

Following is my translation:

The heart seeks those days and nights of leisure, once again
I keep sitting idle, picturing the face of my beloved

To lie in the courtyard under the soft winter rays
Pulling the shade of your āñcal over my eyes[60]
To rest and recline sideways, and stretch now and then

Or when the breeze blows in hot summer nights
To stay up wide-eyed on cool white sheets
And look on at the stars strewn across the terrace

In freezing winters on any mountainous terrain
To listen to the echoing silences in the valleys
With moist moments held gently in the corners of eyes

The song makes various references to temporal desires. First it expresses the present as unsatisfactory since the heart seeks the leisurely days and nights of the times gone by. This search is an ongoing process, as the poet engages in this yearning, "once again". While the search for those times is on, the present is spent in picturing – as in re-imagining, remembering the face of the beloved. *Tasavvur-e-jānāṉ* is a translator's challenge. *Tasavvur* is the verb form of the noun *tasvīr* – an 'image' or a 'picture'. *Tasvīr* comes from the Arabic word *ṣu'ur* which means 'to form' or 'give a shape to'. This makes the word a riddle because it tends to linger in the realm of the imagination and fancy rather than describing something one has seen before. But the collocation with the "lover's face" then brings in a twist. *Jānāṉ* is a form of endearment for the beloved that comes from *jān* – meaning "life". Thus, the act of indulging in a seemingly simple image of the beloved (*tasavvur-e-jānāṉ*) is layered with multiple allusions and connotations, and it is these complex entangled meanings that make songs like this one striking and memorable. The implication is that the singer does not do anything useful, that he is wasting his time on love or by dwelling on love in imagination.

In the first couplet we already see a split in the personality of the poet/singer: his heart is seeking a time in the past while his mind is filled with the image

[59] See *In the Company of a Poet: Gulzar in Conversation with Nasreen Munni Kabir*, New Delhi: Rainlight-Rupa Publications 2012, 88–92.

[60] In common parlance *āñcal* is used as a metaphor in the sense of 'shade', implying care, protection and familiarity; it is used to refer to relationships between mother and child or between lovers.

of his beloved as he extends the present in a narcissistic identification with the lost beloved. As the lyrics progress through the temperate seasons, by the last stanza in freezing winter, the poet merely desires to listen to the echo of silences and contemplates life and its bittersweet moments. In this powerful imagery of attempting to preserve "moments" in the corners of eyes, the poet reminds us of one's inability to hold time still. The function of time is compared to the flowing of tears from one's eyes. And yet, the holding of moisture in the eyes refers to the memory of these moments, the capturing of and retaining time in one's visual memory. The song ends on this note of ambivalence – of perhaps giving up the search for lost times, while holding on to this small act of remembrance, or the inability to digest the loss of love and time.[61]

The song is best enjoyed in its musical form.[62] The music too, runs in loops that seem to echo the idea of recurrences and returns. The most striking aspect of the song lies in its images of time that are given shape through sensory and physical analogies. By virtue of being a song, it helps us to emotionally experience the sense of otium that it gives form to, but it also perpetuates the feeling in singing of it, and in permitting expressions of otium to flourish despite their colonial-moral taboos. However, it is significant that this sort of dual ambivalence associated with otiose leisure is adequately expressed in the lingering space of the lyrical.

Here, to draw my conclusions I would like to emphasize on the need for trying to read such emotional manifestations of otium beyond what we call the 'narrative' mode. The semantics of otiose leisure or otiositas in vernacular languages of South Asia like Urdu and Bangla are deeply located in their historical understandings and misunderstandings, referring to the asymmetries through which they carried various connotations through time. These asymmetries and otherisations are in turn located in the functions of the senses and the body. The body being the site for experiences and associations of otium then becomes a point of reference for expressing otium, albeit in an ambivalent manner so as to also express the historical conflicts and asymmetries. Such ambivalences are then best read in affective semantics that hint at the historical as well as psychoanalytical aspects of the self and by extension, of otium as a function of the self. Language has to address, not only words and their meanings, but what is meant by the speaker in specific contexts. If language falls short, if the narrative is unable to give us an appropriate concept, we may "linger" in the "lyric", "magnify the moment" and try to read the affective semantics in such contexts.[63]

---

[61] I use the word 'digest' here with reference to Khanna's use of the term as well as Freud's references to 'swallowing' and 'incorporation' as metaphors of internalising the unmourned beloved. See Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", 249.

[62] Bhupinder Singh, "*dil ḍhūnḍtā hai*", *Mausam*, Music Dir. Madan Mohan, Lyrics. Gulzar, Sunandini Pictures, 1975. Vinyl record. Also accessible at: https://www.youtube.com/watch?v=cglPHUdx3SY&list=RDcglPHUdx3SY&start_radio=1

[63] Kabir, *Partition's Post-Amnesias*, 15–21.

Recent scholars of South Asian literature and culture have articulated their discomfort with the overrated attention given to "narrative". Ananya Kabir, addressing her discomforts with narrative while recalling and remembering Partition's Post-Amnesias, tries to unpack what is understood by the term narrative: "This term indicates a text or a representation that possesses temporal extent and bestows on its components a relationship of cause and effect".[64] She also points out at the issues of 'closure' and 'meaning-making' in a narrative, referring to the plurality of perspectives in the case of her text on remembering and forgetting. Amit Chaudhuri, too, has expressed his disagreements with the idea of narrative in his literary symposium titled 'Against Storytelling', based precisely on the thought that stories are focused on certain 'events' and 'happenings'. Chaudhuri claims that moving away from post-Enlightenment European modes of telling, "a glance at non-Western artistic expression reveals [...] a deep commitment to forms outside of what we now think of as 'narrative'".[65] Already in his insightful and reflective work *Clearing a Space*, Chaudhuri had drawn attention to the literary aesthetics of Tagore who argued against this sort of definitive meaning-making or closure in his emphasis on the recurring appearance and importance of the words *mana* (mind) and *cetanā* (consciousness) as integral to the idea of the modern Indian (or South Asian) self. Chaudhuri emphasizes Tagore's deliberate avoiding of 'theological terms like *atma* (often translated as soul)'.[66] In doing so, he insists on reading Tagore's philosophy of the modern Indian literary consciousness as *nitẏa*ˡ*prabāhita cetanār madhẏe* which Chaudhuri rather translates as 'the everyday flow of consciousness'.[67]

Tagore himself wrote on leisure, literature and laziness in his two essays, "sāhitẏa o sabhẏatā" (Literature and Civilization) and "ālasẏa o sāhitẏa" (Laziness and Literature). While, in the first, he insists that literature can flourish in leisure, in the second essay he explains that there is a stark difference between leisure and laziness: laziness cannot play a part in the creation of serious, beautiful literature. Yet, returning to Chaudhuri's emphasis, in these essays too, Tagore does draw attention to *nitẏa* – the everyday and the importance of mindful reflection, imagination and healthy leisure in the process of creating a worthy literature. Such engagement with the everyday is not just an appeal to the human consciousness but as Chaudhuri argues in his essay, is also a desire to locate a 'space' where not only the writer but also the reader may dwell in.[68]

---

64 Kabir, *Partition's Post-Amnesias*, 16–17.

65 Amit Chaudhuri, *Against Stortelling. Concept Note*. The 4th International Symposium in the 'Literary Activism' Series presented by Ashoka University and University of East Anglia, June 2017.

66 Amit Chaudhuri, *Clearing A Space: Reflections on India, Literature and Culture* [2008], Penguin India Ltd. 2012, 26.

67 Chaudhuri, *Clearing A Space*, 25.

68 Chaudhuri, *Clearing A Space*, 31.

Otium or otiose leisure, like literature, is not only entangled with the varied ideas of temporalities but also with the spatial in its quest for possibility, opportunity and autonomy. The body, the self, the senses can only engage in experiences of otium in the framework of an ungoverned, “irrelevant” and “meaningless” space that can allow for the “flow” of consciousness, the music of the lyrical.[69] This space can then accommodate the everyday, the affective and the sensory perceptions in its margins if they do not fit into the entangled network of historical semantics that bears the baggage of historical asymmetries. The asymmetries in the temporal (mis)understandings between the colonizer and the colonized can have the chance to be sympathetically perceived in such readings of the loitering, the marginal and the everydayness in the sense of an opportunity that is central to the function of a ‘self’. Such a reading of the self and the other can be possible as well as provocative in the margins of a narrative that for example Sibaji Bandhopadhyay refers to in his essay on the “lazy reader” and Tagore’s short stories.[70] In such a space, there can be place for what Tagore refers to as the *anāvaśẏak* (irrelevant, purposeless) as well as *arthaˡhīn* (meaningless) that Chaudhuri reads as “a reconfiguration of emptiness, or crack, a gap in the everyday realm of valuation”.[71] In such a space, the “narrative” can be read, not necessarily at the expense of the “lyrical”, the “marginal” and the “sensory”, and the empty cracks in which entangled experiences like otium can have the “leisure to be moved”, to borrow a phrase from Tagore.[72]

[69] Chaudhuri, *Clearing A Space*, 25. Here, Chaudhuri uses Sukanta Chaudhuri’s translations of the words *anāvaśẏak* (also translated elsewhere as purposeless) and *arthaˡhīn*.

[70] Bandopahyay, Sibaji. “Alas pāṭhak o Rabindranāther galpa” in *Ālibābār guptaˡbhānḍār: Prabandha saṃkalan,* Kolkata: Gangchil 2009, 413–414.

[71] Chaudhuri, *Clearing A Space*, 25.

[72] Tagore, Rabindranath. “Sāhitẏa o sabhẏatā”, first published in *Bhāratī o bālak*, 1887. Accessed online via TagoraWeb (4 February 2020), http://www.tagoreweb.in/Render/ShowContent.aspx?ct=Essays&bi=72EE92F5-BE50-4037-3E6E-0F7410664DA3&ti=72EE92F5-BE51-40E7-CE6E-0F7410664DA3&ch=c

Appendix

	Gilchrist	Engl-Urdu	Abdul Haq	Wortabet/ Porter	Krahl
leisure	*foorsat; furaghut; chhootkara; chhoottee; soobitha; khulasee*	*furṣat; chuṭṭi; moḥlat; ẖālī vaqt*		*fāragh; uttālat*	
leisurely	*ahistu; dheema*	*āḥistā; dhīmā; itminān kā; furṣat kā; gaur-o-tāmil kā; socā-samjhā*			
idleness	*tu'uttool; byathao*				
idle/idler	*nikumma; kumchor; tumash been*			*battālat; kassalān*	
indolence	*soostee; kahilee; mujhoolee; dheel*				
leisureliness		*āḥistagī; dhīmāpan; itminān; dhīraj*			
otium		*beshughli, araam*			
otium cum dignitate			*betakalluf magar vaqār ke sāth*		
Muße					*rāhat; rāhal bal*
müßig					*ātal; badun-šughal; bilā-fāydā*

Table 1. Selected Survey of Lexemes (put together by Monika Fludernik)

Legende:
Gilchrist = *A Dictionary, English and Hindoostanee* (1787) by John Gilchrist
Engl-Urdu = *English-Urdu Dictionary* (1994–8) by Bureau for the Promotion of Urdu
Abdul Haq = *The Students' Standard English-Urdu Dictionary* (1965) by Dr Moulvi Abdul Haq
Wortabet/Porter = *English-Arabic and Arabic-English Dictionary* by John Wortabet and Harvey Porter
Krahl = *Deutsch-Arabisches Wörterbuch* (1971) by Günther Krahl

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Franziska C. Eickhoff, geb. 1988, Studium der Lateinischen Philologie und Romanischen Philologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2013 Magister Artium und 1. Staatsexamen; von 2014 bis 2016 Wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren" der Universität Freiburg; 2017 Promotion mit einer Arbeit zu *Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur*; anschließend Referendariat an einem Düsseldorfer Gymnasium und 2. Staatsexamen in den Fächern Latein und Französisch; von 2018 bis 2020 Referentin in der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk e. V.; ab April 2020 Referentin im Prorektorat für Lehre und Studium der Universität zu Köln. Ihr Interesse gilt der Römischen Epistolographie, Rhetorik und Literaturtheorie sowie zukunftsorientiertem Wissenschaftsmanagement.

Monika Fludernik ist Professorin für britische Literatur an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Ihre Forschung konzentriert sich auf die Erzählforschung, das 18. Jahrhundert, postkoloniale Literatur(theorie) sowie die interdisziplinären Ansätze der linguistischen Analyse von literarischen Texten und die sog. Law and Literature Studies. Fludernik partizipierte an den beiden ersten Phasen des SFB 1015 mit Projekten zum Drama im 18. Jahrhundert und der Muße im indischen Gegenwartsroman, war Mitglied des Vorstands und der Konzeptgruppe des SFB und leitete die AG „Semantiken der Muße" über sechs Jahre. Neben zahlreichen Sammelbänden, darunter dem mit Miriam Nandi herausgegebenen Band *Idleness, Indolence and Leisure in English Literature* (2014) ist Fludernik Autorin von mehreren Monographien, insbesondere der preisgekrönten Studie *Towards a ‚Natural' Narratology* (1996) und *Metaphors of Confinement: The Prison in Fact, Fiction and Fantasy* (2019). Sie ist Mitglied der österreichischen Akademie der Wissenschaften sowie der Academia Europaea.

Hans W. Hubert ist nach langen Forschungsaufenthalten in Italien und den USA seit 2005 Professor und Institutsdirektor der Kunstgeschichte an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg. Seine Publikationen umfassen vier Monographien, zwölf Herausgeberschaften und über sechzig wissenschaftlichen Beiträge und Rezensionen in Fachzeitschriften. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Architekturtheorie und ihre Geschichte (speziell Italiens) vom Mittelalter bis heute, der Kunsttheorie der Frühen Neuzeit, der italienischen Malerei (14.–19. Jh.), der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Skulptur, der Gattungsproblematik, der Sammlungskunde und der ästhetischen Identitätsstiftung. Mehrfacher Teilprojektleiter von SFBs und Mitglied des Vorstandes des SFBs 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren".

Thomas Jürgasch studierte Theologie und Philosophie in Freiburg und Oxford. Er wurde im Jahr 2011 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg mit einer Arbeit zu *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike* promoviert. Seit 2020 ist er Tenure Track-Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Theologischen Fakultät Tübingen. Überdies ist er seit 2013 Teilprojektleiter im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken" an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Tilman Kasten studierte Neuere deutsche Literaturgeschichte, Westslavische Philologie sowie Europäische Ethnologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und wurde dort 2014 promoviert. Von 2013 bis 2017 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa, Freiburg, Geschäftsführer der Kommission für deutsche und osteuropäische Volkskunde sowie Mitherausgeber des Jahrbuches der Kommission. Seit April 2017 ist er wissenschaftlicher Koordinator des Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken" an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Andrea Kiesel studierte Psychologie mit Nebenfach Informatik an der Julius-Maximilians Universität Würzburg. Dort promovierte und habilitierte sie im Fach Psychologie mit Forschungsarbeiten im Bereich Kognitionspsychologie. Seit 2015 leitet sie die Abteilung für Allgemeine Psychologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Unter anderem leitet sie das Forschungsprojekt „Psychologische Akzeptanz" im Rahmen des Exzellenzclusters „Living, Adaptive and Energy-Autonomous Materials Systems". In Rahmen dieses Projektes erforscht sie die theoretische und praktische Bedeutung der kognitiv-affektiven Kartierung für die Technikpsychologie, insbesondere für die prospektive Akzeptanzforschung.

Andreas Kirchner studierte Philosophie und Katholische Theologie in Dresden und Freiburg. Von 2013 bis 2016 promovierte er im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren" an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Die Dissertation mit dem Titel *Dem Göttlichen ganz nah. ‚Muße' und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* ist 2018 erschienen. Seit 2017 arbeitet er als Postdoc im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken" an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Projekt „‚Muße' – Ein ost-westlicher Kulturtransfer? Transformationen von Askese und Mönchtum im Nahen Osten".

Julia Krasselt studierte Germanistik, Mittlere und neuere Geschichte und Psychologie an der Universität Leipzig und promovierte zu einem Thema der historischen Korpuslinguistik. Seit 2017 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachbereich Digitale Linguistik am Departement Angewandte Linguistik der Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften.

Agnes Kreil studierte Psychologie in München und Freiburg. Sie schloss ihr Studium mit einer Arbeit über den Einsatz kognitiv-affektiver Kartierung in der Umweltpsychologie ab. Seit 2018 forscht sie an der ETH Zürich in einem Projekt zur Reduktion geschäftlicher Flugreisen im Wissenschaftsbetrieb.

Stefan Metz, geboren 1984, ist Akademischer Mitarbeiter am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen. In seinem Promotionsprojekt befasst er sich mit den *spectacula christianorum*, die von christlichen Theologen in der (Spät-) Antike als christliche Alternative zu den römischen Schauspielen angepriesen wurden.

Farha Noor is a research fellow at the CRC Otium 1015, University of Freiburg. She is currently pursuing her doctoral dissertation from the Department of Modern South Asian Languages and Literatures at the South Asia Institute, University of Heidelberg. She obtained her Masters and M Phil degree in English Literature from the Centre for English Studies at Jawaharlal Nehru University, New Delhi. She has also been translating short stories and poems from both Bangla and Urdu.

Ursula Nothdurft studierte Psychologie und Informatik (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg). Seit 2019 arbeitet sie im Rahmen des Freiburger Exzellenzcluster Living Materials an einer Software zum Einsatz kognitiv-affektiver Kartierungen in der prospektiven Technik-Akzeptanzforschung.

Ernst Osterkamp, geboren 1950, Promotion 1977 in Münster, Habilitation 1988 in Regensburg, von 1992 bis 2016 Professor für Neuere deutsche Literatur an der Humboldt-Universität zu Berlin. Gastprofessuren u. a. an der New York University und an der Washington University in St. Louis. 1999/2000 Getty Scholar am Getty Research Institute, Los Angeles; 2003/2004 Fellow der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München; 2010 Aby Warburg Professor der Aby Warburg-Stiftung, Hamburg. Ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Seit 2017 Präsident der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung.

Maren Runte studierte Linguistik und Literaturwissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum und promovierte zu einem lexikographischen Thema an der Universität Duisburg-Essen. Seit 2009 ist sie Dozentin am Departement Angewandte Linguistik der Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften.

Antonio Russo studierte Kunstgeschichte und Geschichte an der Universität Basel und im EUCOR-Verbund an der Albrecht-Ludwigs-Universität Freiburg. Nach dem Master und nach Praktika in Italien am Centro per il Restauro und

am Kunsthistorischen Institut in Florenz (2011) erhielt er 2013 in Fribourg (CH) das Diplom in den beiden Studienfächer als Lehrer der Sekundarstufe II. Von 2013 bis 2016 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren" an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, in dessen kunsthistorischem Teilprojekt er mit einer Arbeit zu *Mußeräume in höfischen Residenzen* promoviert.

Pierre Saint-Amand ist Benjamin F. Barge Professor of French an der Yale Universität in New Haven, CT. Er hat sich in seinen Publikationen weitläufig mit der Literatur und Philosophie der französischen Aufklärung befasst. Er ist der Autor folgender Monographien: *Diderot: Le labyrinthe de la relation* (1984); *The Libertine's Progress: Seduction in the Eighteenth-Century French Novel* (1994); *The Laws of Hostility: Politics, Violence, and the Enlightenment* (1996); und *The Pursuit of Laziness: An Idle Interpretation of the Enlightenment* (2011).

Stefan Seeber, Studium der Germanistik und Geschichte in Heidelberg, Freiburg und Wien, Promotion zur Poetik des Lachens in der mittelhochdeutschen Epik um 1200, Habilitation zur Poetik des Romans vor 1600, akademischer Rat a. Z. am Deutschen Seminar der Universität Freiburg.

Roland Thomaschke studierte Computerlinguistik (Ulster University, Nordirland), Kognitionswissenschaften (Osnabrück), Mathematik (Oldenburg) und psychologische Methodenlehre (Westminster University, Großbritannien). Nach einer Promotion im Fach Psychologie (Lancaster, Großbritannien) forschte und lehrte er in Würzburg, Regensburg und Freiburg. Seit 2017 leitet er an der Abteilung für Allgemeine Psychologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg die Forschungsgruppe „Zeit, Interaktion, Selbstbestimmung". Ein aktueller Forschungsschwerpunkt ist die experimentalpsychologische Analyse verschiedener Arten des Mußeerlebens.

Jan-Henrik Witthaus ist Professor für spanische und lateinamerikanische Literatur- und Kulturwissenschaft am Institut für Romanistik der Universität Kassel. Er studierte an den Universitäten Essen und Duisburg die Fächer Allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft, Romanistik und Kunstwissenschaft. Die Promotion (*Fernrohr und Rhetorik*, Heidelberg: Winter 2005) thematisiert die Effekte optischer Medien in der Wissenschaftsprosa des französischen siècle classique. Die Habilitation (*Sozialisation der Kritik*, Frankfurt a. Main: Klostermann 2014) fokussiert auf die Ausprägung von schriftlichen und journalistischen Kritikkulturen in der Epoche der spanischen Aufklärung. Neben diesen Themenbereichen wurden weitere Bände und Aufsätze zu sozialen Welten der lateinamerikanischen Erzählliteratur publiziert, zuletzt *Endspiele des Caudillo*, Frankfurt a. Main: Klostermann 2019, und zusammen mit Patrick Eser (Hg.), *Rechtswende in Lateinamerika*, Wien: Mandelbaum 2020.

Marc Wurich studierte Germanistik und Geschichte an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Im Wintersemester 2016/17 promovierte er als Stipendiat des DFG-Graduiertenkollegs 1767: „Faktuales und fiktionales Erzählen" bei Prof. Dr. Achim Aurnhammer und Prof. Dr. Barbara Korte mit einer erzähltheoretischen Arbeit zum Genre des Berlin-Romans in der Moderne (*Urbanitätserfahrung und Erzählen. Berlin-Romane zwischen 1880 und 1920*, erschienen 2019 bei Ergon). Von 2013 bis 2017 war er Sprecher der AG „Intertextualität und Rezeption" an der Freiburger Graduiertenschule Humanities. Von 2017 bis 2019 arbeitete Wurich als wissenschaftlicher Mitarbeiter der Museumsabteilung des Deutschen Literaturarchivs Marbach. Seit Januar 2020 ist er als Postdoc in einem von der VolkswagenStiftung geförderten Forschungsprojekt zu wissenschaftlichen Sammlungen an Universitäten („Eine Archäologie der Forschungsgeschichte") an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften tätig.

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße

In der Schriftenreihe *Otium* des Freiburger Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße" erscheinen Monografien und Sammelbände, die sich mit der Bedeutung, der kulturellen Form und der gesellschaftlichen Rolle von Muße befassen. Muße wird dabei als ein freies und aus der Produktionslogik herausgenommenes Verweilen verstanden, das aber vielfach Voraussetzung von Arbeit und Produktivität bleibt.

Die Schriften der Reihe untersuchen Muße konzeptuell und anhand unterschiedlicher historischer wie gesellschaftlicher Kontexte. Die Beiträge verstehen Muße nicht als idyllischen Rückzugsraum, sondern als ein Feld, in dem wesentliche Fragen dieser Disziplinen der Untersuchung zugänglich werden – von der phänomenologischen Bestimmung unseres Verhältnisses zur Welt über die Analyse von Autorschaft und Kreativität bis zur stets neu verhandelten Spannung zwischen individueller Freiheit einerseits, gesellschaftlich zugeschriebenen Rollen und Erwartungen andererseits. Ziel der Reihe ist es damit auch, durch die Untersuchung des Phänomens „Muße" einen Beitrag zur Analyse der heutigen Arbeitsgesellschaft und ihrer Aporien zu leisten.

Alle Bände dieser Reihe werden durch einen Beirat begutachtet. Die Reihe steht auch Autorinnen und Autoren außerhalb des Sonderforschungsbereichs offen.

ISSN: 2367-2072
Zitiervorschlag: Otium
Alle lieferbaren Bände finden Sie unter *www.mohrsiebeck.com/otium*



Mohr Siebeck
www.mohrsiebeck.com